Die

Einsetzung des hl. Abendmahls

als

Beweis für die Gottheit Christi.

Von der theol. Fakultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift

von

Dr. theol. Johannes Hehn,
Priester der Diöcese Würzburg.
aus Burghausen.

Würzburg.
Verlag von Valentin Bauch, Buchhandlung.
1900.

Die Einsetzung des hl. Abendmahls

als

Beweis für die Gottheit Christi.

Von der theol. Fakultät zu Würzburg gekrönte Preisschrift

von

Dr. theol. Johannes Hehn,
Priester der Diöcese Würzburg.

Würzburg.
Verlag von Valentin Bauch, Buchhandlung.
1900.

Imprimatur.
Wirceburgi die 6. Nov. 1899.
Diem, Vic. gen.

Paul Scheiner's Buchdruckerei, Würzburg, Dominikanergasse 6

Vorwort.

Vorliegender Beweis der Gottheit Christi aus der Einsetzung des heiligen Abendmahls ist eine Bearbeitung der von der hochwürdigen theologischen Fakultät der Universität Würzburg für das Jahr 1897/98 gestellten Preisaufgabe. Wenn ich es wage, mit derselben vor die Öffentlichkeit zu treten, so geschieht es vor allem im Vertrauen auf das günstige Urteil, das genannte hohe Fakultät über dieselbe gefällt hat; dasselbe findet sich auf Seite 39 der Festschrift zur Feier des 316. Stiftungsfestes.

Schon bald nach dem Bekanntwerden des Themas gab ein viel gelesenes Blatt seiner Verwunderung über eine solche nach der Meinung des Einsenders gänzlich undurchführbare Aufgabe Ausdruck; so wenig man nun auch auf das Urteil jenes Blattes oder seines Publikums in theologischen Dingen geben mag, so ist es doch leicht erklärlich, wenn mancher mit einem gewissen Misstrauen dieses Büchlein zur Hand nimmt. Man fragt sich: Wie kann ein Satz, der selbst dem Glauben die grössten Schwierigkeiten darbietet und der nur auf die Autorität des Sprechenden hin angenommen wird, umgekehrt zur Grundlage eines Beweises für die Gottheit Christi gemacht werden? Wer das versucht, muss stillschweigend sein Resultat als bewiesen voraussetzen. Unsere Durchführung wird die Aufgabe haben dieses Bedenken zu beseitigen. Für jetzt sei nur soviel bemerkt, dass dieser Einwand von der ganz falschen Voraussetzung eingegeben ist, als solle die Gottheit Christi aus seiner Gegenwart im Sakramente oder gar aus der Transsubstantiation bewiesen werden. Unser Thema sagt aber, dass die Einsetzungshandlung Jesu als Ausgangspunkt der Untersuchung dienen soll; diese werden wir analysieren d. h. wir werden einen Gesichtspunkt für ihr richtiges Verständnis zu gewinnen suchen, um daraus dann

unsere Folgerungen für Jesu Person zu ziehen. Von einem Cirkelschluss ist also keine Spur. Die Handlung Jesu ist eine in das Gebiet der täglichen Erfahrung fallende Thatsache, die ihre Erklärung verlangt wie jede andere Thatsache; wir prüfen nur, ob ihre Tragweite über das Gebiet der natürlichen Erfahrung hinausreicht oder nicht.

Aus der Einsetzungshandlung machen wir zunächst einen Schluss auf das (subjektive) Selbstbewusstsein Jesu. Sobald wir die Beschaffenheit dieses Selbstbewusstseins festgestellt haben, können wir den objektiven Wert desselben ins Auge fassen. Wir stellen naturgemäss die Frage: Welche Bedeutung ist dem in der Einsetzungshandlung Jesu geäusserten Selbstbewusstsein beizulegen? Ist dasselbe rein natürlich-menschlich erklärbar, ist es ein krankhafter Zustand oder weist der Inhalt der Gedanken Jesu auf ein übernatürliches, göttliches Wesen hin? Das Selbstbewusstsein Jesu muss also durch seinen erhabenen Inhalt, durch sein inneres Licht für sich selbst sprechen. Sobald ein Schatten, ein Widerspruch sich darin zeigt, ist unser Beweis hinfällig. Je weittragender die Gedanken Jesu für die Erlösung der Menschheit sind sowohl nach ihrer inhaltlichen Bedeutung wie als Erfüllung alter Weissagungen, desto mehr Überzeugungskraft werden unsere Ausführungen besitzen.

Es handelt sich darum, ob unsere Darlegung den Verstand zum Glauben an die Gottheit Christi zu bewegen, ob sie uns zu überzeugen vermag. Denn ebenso wenig das Dasein Gottes ob oculos demonstriert werden kann, ebenso wenig gibt es einen mit mathematischer Gewissheit das Denken zwingenden Beweis für die Gottheit Christi. Beide Thatsachen liegen eben über dem Gebiete der natürlichen Erfahrung und Wahrnehmung. So sehr sie auch von unserem Denken gefordert werden, so vermag es dieselben ihrer Natur entsprechend doch nicht zu umfassen (comprehendere).

Was die Art unserer Beweisführung angeht, so bewegt sich dieselbe durchaus auf historischer Grundlage; sie ist bestrebt, die Bedeutung der Handlung Jesu im Lichte der geschichtlichen Entwicklung, im Lichte der alt- und neutestamentlichen Literatur und der des nachapostolischen Zeitalters zu zeigen. Wir thun nichts anderes, als dass wir die gegebenen Texte mit Rücksicht auf unseren Gegenstand erklären;

die Arbeit ist also eigentlich exegetisch, apologetisch wird sie dadurch, dass das Einzelne dem Grundgedanken angegliedert und in seiner Bedeutung für denselben gezeigt wird. Dem entsprechend ist auch unsere Einteilung getroffen: Im ersten Teile Erklärung der Handlung Jesu, der zweite zeigt deren Bedeutung nach den auf dieselbe hinweisenden Vorbildern und Weissagungen und nach den in der apostolischen und nachapostolischen Zeit an dieselbe geknüpften Gedanken, der dritte Teil sucht ihre Bedeutung im Lichte der auf Christus bezüglichen Grundgedanken der Gesamtoffenbarung darzustellen. Der das Ganze beherrschende Grundgedanke des Beweises bildet den Mittelpunkt des zweiten Teils.

Auf diese Weise wird natürlich auch das hl. Abendmahl nach allen Seiten historisch und inhaltlich beleuchtet. So ergibt sich von selbst aus unserer Darstellung eine Apologie der heiligen Eucharistie und darin liegt vielleicht ein Hauptwert der Arbeit. In der That, aus der Einsetzung der Eucharistie Jesu Gottheit beweisen, heisst, den Abendmahlsgedanken bis in die Tiefe der Gottheit verfolgen, — Gott aber ist das reine Licht, in dem unser Denken volle Klarheit findet. Stammt also Jesu Gedanke aus Gott, dann darf er nicht eine drückende Last für unseren Geist, sondern er muss erlösendes, befreiendes und erhebendes Licht für denselben sein; er muss auf allen Seiten die Merkmale seiner Geburt aus Gott, aus dem Lichte, an sich tragen. Wenn Gott Licht und Leben ist, dann muss auch vom Altare, dem Orte seiner herablassenden Gegenwart, Licht und Leben ausströmen.

„So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn für dieselbe dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“ Joh. 3, 16. Das ist der Grundgedanke der Menschwerdung. Die Liebe Gottes zur Welt, die Opferliebe Jesu Christi sucht ich nach meiner Schwachheit darzustellen, — möge das immer tiefere Eindringen in das Geheimnis des Kreuzes die Gottesliebe besonders in den Herzen derer mehr und mehr entflammen, die täglich mit dem Opferlamm auf Golgatha sich vereinigen, möge auch die Welt immer mehr aus der Opferliebe Christi die Gottesliebe lernen und üben. Gebe Gott, dass dazu diese Arbeit ein wenig beitrage.

Dem Lamme, dessen Blut der Welt das Leben gibt, sei diese meine Ostergarbe auf dem Felde der Wissenschaft in kindlicher Liebe und Einfalt geweiht!

Berlin, 1. November 1899.

Johannes Hehn.

Literaturverzeichnis.

Anrich G., Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Göttingen 1894.

Augustinus, In Joannis Evangelium Tractatus CXXIV. Ed. Hurter. Innsbruck 1884.

Bachmann, Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi. Theol. Literaturblatt. Lpzg. 1897 p. 513—516.

Bade, Christologie des alten Testaments. I und II Münster 1850, III 1851.

Baldensperger, Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Strassburg 1888.

Blass F., Acta Apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Göttingen 1895.

Brandscheid, Einleitung in das neue Testament als Prolegomena. Freiburg 1893.

Brandt, Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums. Lpzg. 1893.

Bratke, Vom hl. Abendmahl. Theol. Literaturblatt. Lpzg. 1897 p. 289—292; 297—300.

Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Berlin 1859.

Clemen, Die Chronologie der paulinischen Briefe. Halle 1893.

— Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe. Göttingen 1894.

Cornely R., Commentarius in S. Pauli epistolas. Prior epistola ad Corinthios. Paris 1890.

Döllinger, Die Lehre von der hl. Eucharistie nach den Kirchenvätern der ersten drei Jahrhunderte. Mainz 1826.

— Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung. Regensburg 1860.

Ehrhardt A., Die Apostellehre. 2. Aufl. Strassburg 1892.

Eichhorn A., Das Abendmahl im neuen Testament. Hefte zur christlichen Welt. Lpzg. 1898. Nr. 36.

Estii Guilelmi, In omnes Pauli epistolas commentarii. Curavit Fr. Sausen. Mainz 1841—45.

Funk F. X., Ausgabe der apostolischen Väter. Tübingen 1878.

— Die Abendmahlselemente bei Justin. Theol. Quartalschrift 1892 p. 643—659.

— Kirchengeschichte. Paderborn 1898.

Gardner Percy, The origin of the Lord's Supper. A Historical Inquiry. London 1893.

Grafe, Die neuesten Forschungen über die ursprüngliche Abendmahlsfeier. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895. 2. H. p. 101—138.

Grau, Das Selbstbewusstsein Jesu. Nördlingen 1887.

S. Gregorii Nysseni oratio catechetica. Ed. G. Krabingerus München 1835.

Grimm J., Einheit der vier Evangelien. Regensburg 1868.

— Leben Jesu. Regensb. 1876—1888. 6. Bd. 1894.

Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. Münster 1888.

Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel. Texte und Unters. 1886.

— Brod und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin. Texte und Unters. 1891. Bd. VII. H. 2.

— Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Frbg. 1891.

— Geschichte der altchristlichen Literatur. Lpzg. 1893.

— Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius 1. Bd. 1897. (2. Teil d. Geschichte der altchristl. Literatur).

Haupt E., Die ursprüngl. Form und Bedeutung der Abendmahlsworte. Halle 1894.

Heinrici C. F. G., Der erste Brief an die Korinther. (Kritisch-exegetischer Commentar über das neue Testament begründet von H. A. W. Meyer). Göttingen 1896.

Herrmann, Der Grundgedanke des hl. Abendmahles. Theologische Studien aus Württemberg 1883.

Hoffmann R. A., Die Abendmahlsgedanken Jesu. Ein biblisch-theologischer Versuch. Königsberg 1896.

Höfling, Die Lehre der alten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christen. Erlangen 1851.

Holtzheuer, Das Abendmahl und die neuere Kritik. Berlin 1896.

Josephson, Das hl. Abendmahl und das neue Testament. Gütersloh 1895.

St. Irenaeus, De eucharistia. Dissertatio inauguralis quam scripsit Laurentius Hopfenmüller. Bamberg 1887.

St. Irenaei, quae supersunt opera omnia. Ed. Adolphus Stieren. Lipsiae 1853.

A. Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche. In: Theologische Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet. Frbg. 1892.

Kahnis, Die Lehre vom hl. Abendmahl. Leipzig 1851.

Keim, Geschichte Jesu nach den Ergebnissen heutiger Wissenschaft erzählt. Zürich 1872. 2. Aufl. 1875.

— Das Nachtmahl im Sinne des Stifters. Jahrbücher für deutsche Theologie 1859.

Kihn, Encyklopädie und Methodologie der Theologie. Freiburg 1892.

Lilley, The Lords supper, a biblical exposition. Edinburg 1891.

Lobstein, La doctrine de la sainte cène. Lausanne 1889.

Maier A., Commentar über den ersten Brief Pauli an die Corinther. Freiburg i. Br. 1857.

Maldonat, Commentarii in quattuor Evangelistas. Mainz 1840.

Migne, Patrologia Graeca T. 5—7.
Müller, Abendmahl und Bibelkritik. Duisburg 1895.
Neander A., Auslegung der beiden Briefe an die Korinther, herausgegeben von Beyschlag. Berlin 1859.
Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius. Mainz 1880.
Pölzl, Kurzgefasster Commentar zu den 4 hl. Evangelien. Graz 1892.
Rénaudot, La perpétuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie. Paris 1711. 4 vol.
Schäfer Rudolf, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen. Gütersloh 1897.
Schanz, Apologie des Christentums. Freiburg 1888.
— Commentar über das Evangelium des hl. Johannes. Tübingen 1884/85.
— Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg 1879
— „ „ „ „ „ „ Markus. Freiburg 1881.
— „ „ „ „ „ „ Lukas. Tübingen 1883.
Schell, Kath. Dogmatik. Paderborn 1889—1893.
Schleussner, Novum Lexicon Graeco-Latinum in novum Testamentum. Lipsiae 1819.
Schmidt, The character of Christ's last meal. Journal of the society for bibl. liter. XI. Boston 1895.
Schultz H., Zur Lehre vom hl. Abendmahl. Gotha 1886.
— Alttestamentliche Theologie. 2. Aufl. Frankfurt 1878.
Schultzen Fr., Das Abendmahl im neuen Testament. Göttingen 1895.
Schürer, Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte. Leipzig 1874.
Schwane, Die eucharistische Opferhandlung. Freiburg 1889.
Schwarzkopff P., Die Weissagungen Jesu Christi von seinem Tode, seiner Auferstehung und Wiederkunft und ihre Erfüllung. Göttingen 1895.
Scholz, Commentar zum Propheten Hoseas. Würzburg 1882.
Seeberg, Der Tod Christi in seiner Bedeutung für die Erlösung. Leipzig 1895.
Semisch C., Justin der Martyrer. Eine kirchen- und domengeschichtliche Monographie. Breslau 1840—42.
Seyerlen, Das Abendmahl im Sinne des Stifters und das Verhältnis der Abendmahlslehre der Reformatoren dazu. Zeitschrift f. prakt. Theol. 1889.
Simar, Die Theologie des hl. Paulus übersichtlich dargestellt. Freiburg 1883.
Spitta, Ueber Ursprung und Sinn des Abendmahls. In: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. 1. Band. Göttingen 1893.
Taylor, An essay of the Theology of the Didache. Cambridge 1889.
Thoma, Das Abendmahl im neuen Testament. Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1876.
Thomae Aquinatis in omnes divi Pauli epistolas commentarii. Editio nova. Leodii 1857—58.
Weber V., Chronologie der apostolischen Zeit als Beilage zur „kritischen Geschichte der Exegese des 9. Capitels des Römerbriefes". Würzburg 1889.

Weiss A. M., Apologie des Christentums vom Standpunkte der Sitte und Kultur. Freiburg 1878—89.

Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter. Freiburg 1886. 2. Aufl. 1891.

Wieseler, Chronologie des apostolischen Zeitalters bis zum Tode Pauli und Petri. Göttingen 1848.

Wiseman Nic., Die wirkl. Gegenwart des Leibes und Blutes Jesu Christi im hl. Abendmahl. Aus dem Englischen von Brühl. Regensburg 1844.

Wünsche A., Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878.

Zahn, Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. 1892.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung.

a) Allgemeine Charakterisierung der Schwierigkeiten des Glaubens an die Gottheit Christi 1
b) Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi 13

I. Teil.

Prüfung der Überlieferung und Bestimmung des Charakters der Handlung Jesu.

1. Textkritische Voruntersuchung. 17
2. Die paulinische Tradition im Allgemeinen.
   a) Vorbemerkung 24
   b) Die Zeit der Bekehrung des hl. Paulus 26
   c) Das Verhältnis des hl. Paulus zur Urgemeinde . 33
3. Der erste Corintherbrief des hl. Paulus . . 41
4. Die paulinische Abendmahlstradition.
   a) Pauli Kunde von der Einsetzung Jesu und die Urgemeinde 44
   b) In welches Verhältnis stellt Paulus die christliche Abendmahlsfeier zu den heidnischen Opfermahlen? 48
   c) In welches Verhältnis stellt Paulus seine Auffassung vom Abendmahl zur Einsetzung des Herrn? 52
   d) Der Wortlaut des paulinischen Einsetzungsberichtes 64
5. Der Grundcharakter der Handlung Jesu nach dem Berichte Pauli — dessen Verhältnis zu den übrigen Einsetzungsberichten.

Seite
a) Die Angaben Pauli über das letzte Mahl Jesu . 65
b) Erklärung der Handlung Jesu 69
c) Der Grundgedanke der Handlung Jesu nach dem hl. Paulus 73
d) Die Darstellung des Grundgedankens bei den Synoptikern 75
e) Ist Jesu Handlung rein symbolisch 82
f) Kritik abweichender Auffassungen über den Sinn der Handlung Jesu 86
6. War das letzte Mahl Jesu ein Paschamahl? . 92

II. Teil.

Bedeutung des Abendmahlsgedankens Jesu.

1. Die nächsten Voraussetzungen zum Verständnis der Handlung Jesu.
a) Die Idee des alttestamentlichen Opfers 102
b) Die Idee des Bundesopfers 107
c) Bedeutung des Paschafestes 108
d) Bedeutung des Schaubrotetisches 112
e) Jesu Einsetzung in ihrem Verhältnis zum Kreuzesopfer 115
f) Opferfleisch und Opferblut Jesu im Verhältsnis zu dessen Persönlichkeit 118
2. Folgerungen, welche sich aus der Handlung Jesu für dessen Selbstbewusstsein ergeben.
a) Nach der äusseren Lage 118
b) Folgerungen für das persönliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Inhalt der Handlung 124
3. Weitere Beleuchtung der Handlung Jesu.
a) Die in ihr erfüllten Vorbilder und Weissagungen des alten Testaments.
α) Jesu Handlung die Erfüllung des vorbildlichen Kultus 128
β) Der „Bund," den Jesus stiftet, und die Prophetie 130
γ) Die Vereinigung mit Gott unter dem Bilde des Ehebundes 133

Seite
δ) Die Symbole von Brot und Wein und die Güter des messianischen Reiches 136
ε) Das Bild des Mahles im alten Testamente . 140
ζ) Resultat 144
η) Das Messias-Mahl in jüdischen Schriften . . 144
b) Die Abendmahlsgedanken der neutestamentlichen Schriftsteller.
α) Paulus 145
β) Johannes (Verheissungsrede) 151
c) Der Abendmahlsgedanke bei den nachapostolischen Schriftstellern.
α) Die Abendmahlsgebete der Didache . . . 169
β) Clemens von Rom 177
γ) Ignatius von Antiochien 180
δ) Justin der Martyrer 183
ε) Irenäus 189
ζ) Resultat 196

III. Teil.

Stellung des Abendmahlsgedankens im neutestamentlichen Christusbegriff.

1. Der Abendmahlsgedanke und der urapostolische Christusbegriff.
a) Das Lebensbild Jesu nach den Synoptikern.
α) Allgemeines 197
β) Das Matthäus-Evangelium 202
γ) Das Markus-Evangelium 207
δ) Das Lukas-Evangelium 210
ε) Das Bild des Mahles bei den Synoptikern . 213
ζ) Resultat 215
b) Die übrigen urapostolischeu Schriften.
α) Die Apostelgeschichte 218
β) Der Jakobusbrief 220
γ) Der Judasbrief 222
δ) Der zweite Petrusbrief 223
ε) Der erste Petrusbrief 223

Seite

2. Der Abendmahlsgedanke und der paulinische Christusbegriff: Das Bild Gottes.
   a) Grundlegung 225
   b) Die Bedeutung des Opfers bei Paulus 229
   c) Das neue Leben — die Umgestaltung in Christus 231
   d) Der Leib Christi — die Kirche 236
   e) Schlussbemerkung. Der Hebräerbrief 238
   f) Das „Bild Gottes“ im alten Testamente 240
3. Der Abendmahlsgedanke und der johanneische Christusbegriff: Das Wort Gottes.
   a) Das Johannes-Evangelium.
      α) Allgemeines 243
      β) Das Wort Gottes das Lebensprincip der Welt 244
      γ) Die Bedeutung des Opfers bei Johannes . 246
      δ) Die Vereinigung der Menschheit mit dem Worte Gottes 251
      ε) Das „Wort Gottes“ im alten Testamente . 255
   b) Die Johannes-Briefe 262
   c) Die Apokalypse.
      α) Vorbemerkung 264
      β) Das Lamm 265
      γ) Das Opfer und die Verklärung 266
      δ) Die vollkommene Vereinigung mit Gott: die Braut — das neue Jerusalem — die Quellen des lebendigen Wassers — der Baum des Lebens 267

Einleitung.

a) Allgemeine Charakterisierung der Schwierigkeiten des Glaubens an die Gottheit Christi.

„Wir aber predigen Christum, den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Thorheit, den Berufenen aber, Juden wie Heiden, Christum, Gottes Kraft und Gottes Weisheit.“[1] Zeichnet der Völkerapostel mit diesen Worten nicht treffend den Gegensatz, welchen die Erscheinung Christi im Fleische vom Tage seiner Geburt bis auf unsere Zeit in der Menschheit hervorruft? In der That nur durch einen steten harten Kampf bricht sich die christliche Weltanschauung in der Menschheit Bahn und gewinnt festen Fuss in derselben; es ist ein Kampf, der das Leben der Völker in Spannung hält und ihrer Fortentwicklung immer neue Triebkraft verleiht, ein Kampf, der Niemand unberührt lässt, sondern an jeden die Frage stellt, unter welche Fahne er treten will, ein Kampf, der in jedem Menschenherzen ohne Unterbrechung geführt wird, bis es sich Christus ganz hingegeben hat, sodass es ganz in ihm lebt, mit ihm eins ist.

Woher dieser Gegensatz, woher dieses Ringen? das Geheimnis der Menschwerdung des göttlichen Logos in der Person Jesu Christi bietet sich dem forschenden Blicke der menschlichen Vernunft stets in unergründlicher Tiefe dar und stellt an das gläubige Denken immer die höchsten

[1] 1 Cor. 1, 23 f.

Anforderungen. Diese Erhebung des Denkens im Glauben aber widerstrebt einem ganz auf das Irdische gerichteten, in den Bildern der sinnlichen Welt verstrickten Sinn und reizt ihn zum Kampfe gegen die Person oder Sache, die ihn aufrütteln will.

Und wer durchschaut das Geheimnis des Kreuzes? Scheint es nicht dem profanen Auge die grösste Paradoxie zu sein? Jesus, der Gottmensch, führt ein Leben in Armut und Niedrigkeit und stirbt endlich von seinem eigenen Volke verworfen als Verbrecher am Holze der Schmach, wie steht das im Einklang mit seiner göttlichen Würde und Persönlichkeit?

Und doch, auf der andern Seite, welcher Trost liegt nicht im Kreuze? Millionen und Abermillionen haben schon freudig ihr ganzes Erdenglück für dasselbe hingegeben, ja sie sind für den Gekreuzigten sogar in den Tod gegangen.

Wer tiefer schaut in das eigene Herz, dem kann der Grund der Verachtung und Abneigung auf der einen, der liebeglühenden Begeisterung auf der andern Seite nicht lange verborgen bleiben. Das Christentum macht den Anspruch, die Religion der Erlösung zu sein und wenn es diese Aufgabe in Wahrheit erfüllen will, so kann es nicht der Sinnlichkeit schmeicheln, sondern es muss sein ganzes Bestreben darauf richten, uns herauszuheben aus deren Fesseln. Darum ist sein Grundcharakter durch das Opfer bestimmt; durch das Opfer will es uns mit Gott vereinigen. Die erste Forderung, mit der es uns demgemäss entgegentritt, legt uns Weltentsagung auf und darum wird es stets einen Feind in unserer sinnlichen Natur finden, der sich nur schwer und erst nach langer Zeit aus seiner Stellung verdrängen lässt. Erst wenn wir uns selbst besiegt haben, kann der Seelenfriede unser Anteil sein.

Das Christentum will uns durch das Opfer zu Gott führen, es ist für uns Gottes Kraft und Weisheit. Wo ist ein Mensch, der in sich nicht den Drang nach dem Besitze des vollkommenen Gutes fühlte, wo eine Zeit, die nicht ihrer Sehnsucht nach Gott laut Ausdruck gegeben hätte? Unser ganzes Leben, auch wenn es sich in düstere Irrpfade verliert, bleibt doch immer ein unbefriedigtes Hoffen, ein ruheloses Suchen

und Verlangen nach einem unserer innersten Anlage ganz entsprechenden Gute, nach einem vollkommenen Lebensinhalte, nach dem ewigen Leben, nach Gott. Erst in der durch keinen irdischen Schleier und kein zeitliches Trugbild mehr verhüllten Vereinigung mit der ewigen Wahrheit und Liebe können wir sprechen: „Ich habe gefunden, den meine Seele liebt.“[1] Der Mensch kann sein Bedürfnis nach der Nähe Gottes nie ganz verleugnen. Wenn ihm die sittliche Kraft fehlt, sich zu Gott zu erheben, dann zieht er ihn zu sich herab; statt in Gott die unendliche Vollkommenheit anzuerkennen, vergöttlicht er seine eigenen niederen Leidenschaften wie es die heidnische Naturvergötterung zeigt. Christus kommt zu den Menschen herab, um sie zu Gott emporzuführen durch seine erhabene Lehre, durch sein Tugendbeispiel und durch das Opfer. Sogar unsere gottentfremdete moderne Welt sucht dem tiefsten Bedürfnisse des Menschen Rechnung zu tragen, allerdings nach ihrem Geschmacke, ohne die sittliche Erhebung, indem sie die Welt als Eins mit Gott fasst und einer ungehemmten Entfaltung der Naturtriebe huldigt. Allein kann der pantheistische Gott uns erlösen? Aber er weiss ja nichts von uns, er ist ohne Bewusstsein, er ist selbst nichts anderes als die Vergöttlichung unserer eigenen Schwäche und sittlichen Unvollkommenheiten und daher am allerwenigsten im Stande, uns liebevoll zu sich emporzuziehen wie der Gott der Offenbarung, er kann uns nicht erlösen, nicht beleben, nicht beseligen. Kein Wunder, wenn man, statt ihm sich in die Arme zu werfen, einem verzweifelnden Pessimismus anheimfällt.

Die zweite Frage, welche sich bei dem Beweise der Gottheit Christi aufdrängt, betrifft die Zuverlässigkeit der geschichtlichen Dokumente, die uns Christi Lebensbild überliefern. Bieten uns die Zeugnisse über Christi Person und Werk, die einer altersgrauen Vergangenheit entstammen, hinreichende Bürgschaft, um ihnen für die Erkenntnis des Wesens Christi volles Vertrauen zu schenken und unsere ganze Lebensführung nach seinen Forderungen zu gestalten? Um dem Glauben an die Gottheit Christi seine verpflichtende Kraft zu benehmen, sucht man über sein Auftreten in der Geschichte ein

[1] Cant. Cant. 3, 4.

mythologisches Dunkel zu breiten. Man weist darauf hin, welchen Gefahren das Werk Jesu ausgesetzt war, allerlei fremde Einflüsse aufzunehmen und vielleicht von Grund aus gefälscht zu werden. Die Rückwirkung auf die Person des Stifters konnte naturgemäss nicht ausbleiben; sein Wesen musste um so höher gefasst werden, je grösser die Bedeutung war, die man seinem Werke beilegte, da ja alles auf ihn zurückgeführt werden musste. Das Christentum entstammt der jüdischen Denk- und Anschauungsweise und wurde von hier aus auf den heidnischen Boden verpflanzt. Unter Geltendmachung dieser Voraussetzung hebt man die Schwierigkeit hervor, die es dem Heidenchristen bereiten musste, alle die Anschauungen, in denen er lebte, die sein ganzes Denken bestimmten, die ein Teil seines Wesens geworden waren, auf einmal abzustreifen und der Religion des Kreuzes ungetrübt in sein Herz Eingang zu gewähren. Harnack spricht von zwei grossen Übergängen, die schon im ersten Jahrhundert stattgefunden haben sollen, „denen an Bedeutung kein späterer Übergang in der Kirche an die Seite gesetzt werden kann: Von Christus zur ersten Generation seiner Gläubigen einschliesslich des Paulus und von der ersten (judenchristlichen) Generation dieser Gläubigen zu den Heidenchristen, anders ausgedrückt: Von Christus zur Gemeinde der Christgläubigen und von dieser zur werdenden katholischen Kirche."[1] Der Glaube an die Gottheit Christi soll damit als das Produkt einer fortschreitenden Entwicklung hingestellt werden, und erst der vierte Evangelist „soll es mit voller Klarheit erkannt haben, dass der vorweltliche Christus als θεὸς ὢν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν gesetzt werden müsse, um den Inhalt und die Bedeutung der in Christus geschehenen Offenbarung Gottes durch diese Spekulation nicht zu gefährden."

Wie weit man hierin schon gegangen ist, das zeigt in der neuesten Zeit das Beispiel Brandts, dessen Erwähnung hier vielleicht deshalb nicht ohne Interesse ist, weil er speciell die Leidensgeschichte Jesu, die mit dem Abendmahl schon äusserlich im engsten Zusammenhang steht, vor das Forum seiner Kritik ruft. Durch die Hervorhebung des grellen Gegensatzes wird die Wahrheit nur um so heller leuchten und unser Beweis

[1] cf. Dogmengeschichte 1. Bd. p. 69.

in seiner Bedeutung für die Widerlegung solcher Aufstellungen um so mehr hervortreten. Brandt beginnt seine Darstellung folgendermassen[1]: „Das Christentum hat in dem Bilde des Erlösers Jesus Christus seinen Mittelpunkt: es gibt eine christliche Religion, seitdem dieses Bild in seinen Hauptzügen so vorhanden ist, wie die evangelische Geschichte es ausgemalt und verewigt hat. Es zeigt uns einen zu göttlicher Hohheit und Macht erhobenen Dulder, der Mensch gewesen ist und aus Mitgefühl mit seinen leidenden und duldenden Brüdern im Fleische sich auch in seiner himmlischen Daseinsform ihrer erbarmt, ihnen beistehen und sie selig machen will.“ Die Urkunden also, die uns von Christi Leben und Wirken Zeugnis geben, sind in den Augen Brandts nichts als eine Idealisierung des historischen Jesus von Nazareth; er macht sich demgemäss zur Aufgabe, das wahre Bild Jesu aus den Evangelien durch Entfernung der sagenhaften Zuthaten auszuheben. In seinem Vorworte weist er von vornherein alles Wunderbare ab, da es nicht Objekt der geschichtlichen Forschung sein könne, als einziges Kriterium gilt ihm die natürliche, empirisch-psychologische Entwicklung; alles was den Stempel des Übernatürlichen an sich trägt, was auf ein besonderes Eingreifen Gottes hinweist, brandmarkt sich demnach in seinen Augen selbst als unhistorisch. So gewinnt er den weitesten Spielraum, um sich die Begebenheiten nach Gutdünken zurechtzulegen.

Die Persönlichkeit Jesu nun charakterisiert Brandt also: Jesus wurde zum Lehrer ausgebildet, verlor aber dabei seine Liebe zum Volke nicht und suchte nun dieses, im Gegensatz zu den Pharisäern und den Priestern zu Jerusalem, die das Volk für verloren gaben, da es das Gesetz nicht beobachten konnte, für das Reich Gottes vorzubereiten. Er lässt sich herab zum Volke und predigt den Armen und Niedrigen. Das Volk jubelt ihm zu, allein tief zu Herzen dringt die Predigt doch nicht. Jesus war „ein religiöses Genie[2] — und bei einem solchen deckt sich das, was es von Gott erkannt zu haben glaubt, mit

---

[1] l. c. p. I (Vorwort). Brandt betrachtet sich als Fortsetzer Rénans, der „die evangelischen Wundergeschichten wenigstens ihrer Mehrheit nach als das Erzeugnis der absichtslos dichtenden, urchristlichen Sage“ bezeichnet. [2] l. c. p. 470.

dem, was ihm selbst als das Beste und Edelste erscheint, der Inhalt des Gottesbewusstseins mit dem Inbegriff der mächtigsten und besten Regungen im eigenen Gemüt."

Über das messianische Selbstbewusstsein Jesu urteilt Brandt:[1] „Jesus war sich bewusst, dass Gott ihn dazu berufen habe, das Evangelium seines Erbarmens zu predigen und demselben Geltung zu verschaffen. So sicher als letzteres für das ganze Volk nur zu Jerusalem geschehen konnte, durfte er auch glauben, von Gott nach Jerusalem gesandt zu sein. Ob er jedoch hier der Messias, ein König, zu werden bestimmt sei, das vermochte er nur allmählich aus der Entwicklung der Verhältnisse zu folgern: es kann ihm deutlicher geworden sein, — zur völligen Gewissheit nicht. Das alte Testament betonte den Reichtum der göttlichen Weisheit an Mitteln zur Erreichung ihrer Ziele; demnach kann Jesus, solange die Offenbarung, durch welche Gott seinen Auserwählten als den Messias bezeugen musste, noch auf sich warten liess, nicht mit Sicherheit behauptet haben, dass Gott ihn und keinen andern auf den Thron setzen werde."

Wie kommt Jesus dazu, nach Jerusalem zu gehen? Jesus fühlt sich berufen, an Stelle des Täufers das Werk des Täufers, der in Judäa als Bussprediger aufgetreten war, nach dessen Ermordung durch Herodes fortzusetzen.[2] „Wie die Dinge lagen, war wohl offenbar, dass einfache Lehrthätigkeit, wenn er auch rastlos ganz Palästina hätte durchkreuzen wollen, nicht bald genug zum Ziele führen würde. . . Nur von der Centralstelle aus und nur mit Hilfe einer das Synagogenwesen beherrschenden Autorität konnte in kurzer Zeit manches, vielleicht alles Nötige erreicht werden. So beschloss Jesus den Zug nach Jerusalem zu dem Zwecke und mit dem Vorsatz, den Willen Gottes dort zur Geltung zu bringen."[3] Jesus zieht nun hoffnungsfreudig[4] mit seinen Schülern nach Jerusalem, um seine Aufgabe durchzuführen, sieht im Tempel das unwürdige Treiben der welt-

[1] l. c. p. 478. [2] p. 471. [3] p. 472. [4] Brandt beruft sich hier auf Weizsäcker, der Apost. Zeitalter p. 15 sagt, Jesus sei „nicht nach Jerusalem gezogen, um sich dort töten zu lassen." Er weist hin auf das „thatkräftige Auftreten Jesu und auf das hoffnungsvolle Bild, welches dasselbe in der Erinnerung der Teilnehmer zurückgelassen habe. Alles weise auf einen grossen Entschluss, kühnes Wagen, bestimmte Absicht hin."

klugen Sadduzäer, den Tempel durch den Handel mit Opfertieren entweiht, den Gottesdienst der Veräusserlichung preisgegeben.[1] „Eine solche Lage war wohl geeignet, Jesus zu bestärken in der Ueberzeugung, dass Gott seinen Weinberg nicht mehr lange in den Händen dieser Pächter lassen werde.“[2] Jesus gibt seinem Unwillen offen vor dem Volke Ausdruck, die Tempelvorsteher mussten davon auch den verderblichsten Rückschlag auf die Gesinnung des Volkes befürchten, dessen Eifer, zu opfern und die Tempelsteuer zu entrichten, ohnehin manchmal des Stachels bedurfte; so verfeindete sich Jesus mit ihnen aufs bitterste.

Welche Erklärung gibt nun Brandt dafür, dass sich Jesus bei dieser unerwarteten Wendung der Dinge in Jerusalem nicht zurückzieht, sondern sich geradezu seinen Feinden ausliefert? Da muss das „fromme Gefühl“ die Brücke schlagen, das eben hier sehr brauchbar als Erklärungsgrund ist, weil dadurch die Vorgänge in der Seele Jesu dem Lichte des klaren Denkens für ihn und für uns entzogen werden. Jesus sieht sich in Jerusalem enttäuscht, aber „an seiner frommen Überzeugung irre werden konnte er doch nicht; wohl aber muss ihm hin und wieder zweifelhaft geworden sein, ob die gute Sache schon jetzt und durch ihn selbst zum Siege gelangen werde. . . .“[3] In welchem Zustande soll man sich Jesus vorstellen, wenn Brandt weiterfährt: „Er hatte wohl bemerkt, dass sie ihm nachstellten, weshalb er sich seit einiger Zeit des Nachts am Ölberg verborgen hielt — wie lange sollte das noch dauern? Konnte sein Aufenthalt nicht entdeckt oder verraten werden? . . . . . Gott hatte den Täufer inmitten der treuen Ausübung seines Berufes preisgegeben: vielleicht sollte auch er den Tag des Herrn nicht sehen, es sei denn bei der Auferstehung aller Todten? Bei dem Gedanken trübte sich seine Stimmung: das Werk war ja wohl Gott befohlen, Zeit und Stunde war in Gottes Hand, — aber nach der hochgespannten Erwartung war es doch schwer, dahin zu müssen, ohne das Heil geschaut zu haben. Von solchen Gedanken erfüllt hatte Jesus, laut paulinischer Überlieferung, gerade bei seinem letzten Nachtmahl, als er nach seiner Gewohnheit das Brot brach, auf die gewaltsame Zerstörung seines Lebens angespielt: seinen Jüngern unvergesslich, aber nicht ermutigend. Jetzt (nämlich bei der Gefangennahme) rannten sie nicht treulos

[1] p. 480. [2] p. 481. [3] p. 486.

aber ratlos in die Nacht hinein."[1] Ist die Situation, in welche Brandt Jesum hineinstellt, für einen denkenden Menschen nicht ein psychologisches Unding? Wir begnügen uns, seiner Darlegung gegenüber blos auf die eine Frage aufmerksam zu machen: Warum hat Jesus bei einer solchen Lage der Dinge Jerusalem nicht verlassen? Hat Brandt einen einzigen Grund dafür angegeben? In der Lage Jesu, wie sie sich Brandt vorstellt, hätte Jesus notwendig als Wille Gottes erkennen müssen, dass er die Hauptstadt verlasse.

Wir können wohl darauf verzichten, die Art und Weise wiederzugeben, in der sich Brandt nun weiter die Idealisierung[2] des Bildes Jesu vorstellt. Wie stimmen solche Aufstellungen zu den gegenwärtigen Resultaten der kritischen Forschung, welche Harnack zusammenfasst mit den Worten: „Es hat eine Zeit gegeben — ja das grosse Publikum befindet sich noch in ihr —, in der man die älteste christliche Literatur einschliesslich des Neuen Testaments als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen meinte. Diese Zeit ist vorüber. Für die Wissenschaft war sie eine Episode, in der sie viel gelernt hat und nach der sie Vieles vergessen muss. . . . . . Die älteste Literatur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literar-historisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig."[3] Harnack geht sogar soweit, dass er die traditionelle Anordnung der neutestamentlichen Schriften als richtig anerkennt: „Der chronologische Rahmen, in welchem die Tradition die Urkunden angeordnet hat, ist in allen Hauptpunkten, von den Paulusbriefen bis zu Irenäus, richtig und zwingt den Historiker von allen Hypothesen in Bezug auf den geschichtlichen Verlauf der Dinge abzusehen, die diesen Rahmen negiren."[4]

Gegenüber der Befangenheit derjenigen, welche überall einen langen Zwischenraum feststellen zu müssen glauben, um eine naturgemässe Entwicklung, ein allmähliches Werden und Wachsen annehmen zu können, bemerkt Harnack:[5] „Warum sollen 30—40 Jahre nicht ausgereicht haben, um den geschichtlichen Niederschlag in Bezug auf die Worte und Thaten Jesu zu erzeugen, den wir in den synoptischen Evangelien finden?

[1] cf. l. c. p. 487. [2] cf. Theol. Lit.-Ztg. 1895 p. 206. [3] Chronologie p. VIII. [4] l. c. p. X. [5] l. c. p. X.

warum bedurfte es hierzu 60—70 Jahre? warum soll die Höhe, auf welcher der vierte Evangelist steht, erst 70—80 Jahre nach Paulus erklommen worden sein? warum genügen nicht 30—40 Jahre? warum sollen Erscheinungen, die wir leicht als Stufen zu ordnen vermögen, wirklich Stufen gewesen sein und nicht neben einander gestanden haben?" Es ist also lediglich die Furcht vor dem „Supranaturalismus," warum man die ersten Urkunden des Christentums aus ihrer traditionellen Zusammenstellung herausreisst. Harnack erklärt zwar die Notwendigkeit, das „Supranaturale" zu Hilfe zu nehmen, für ein „tötliches Argument" gegen sein Zugeständnis an die Tradition, allein er scheint in der That nicht ganz aus dem Bannkreise dieses Gespenstes entflohen zu sein. Denn woher stammen die Kräfte, die eine solche Fülle neuer Gedanken, eine so rapide Entwicklung zu ungeahnter Höhe der religiösen Auffassung zu erzeugen vermochten? Harnack[1] verweist, allerdings wie er selbst sagt, „Grosses mit sehr viel Kleinerem vergleichend" auf die Entwicklungen von 1517—1567; allein wo ist denn ein positiver Gedanke, der in dieser Zeit neu in die Menschheit eingetreten wäre und ihr einen so gewaltigen Aufschwung verliehen hätte? Allerdings das Werk der Umwälzung und Zerstörung des Bestehenden ist in der Reformationszeit rasch vor sich gegangen, nachdem aber seit Jahrhunderten bereits der Zündstoff sich angesammelt hatte. Wenn er dagegen sagt: „Man übersieht (bei Annahme einer längeren Zeit) zudem in Bezug auf die Entwicklung des Urchristentums die universale Kraft zweier Faktoren, die neben der eingeborenen Triebkraft des Evangeliums wirksam gewesen sind — den Enthusiasmus und den ungeheuren geistigen Reichtum des Zeitalters, in dem das jugendliche Christentum sich entwickelt hat," so gesteht er eben die göttliche, also übernatürliche Kraft des Christentums zu; dieser „Supranaturalismus" ist aber nicht im Sinne eines mechanischen Eingriffs in den Naturlauf zu denken, sondern als Erhebung der Natur durch deren Schöpfer, der als ihre Allursache sie trägt, belebt und durchdringt.

Wollten wir mit Brandt gehen, dann würden wir überhaupt jegliche historische Wahrheit preisgeben, die wie alle Wissenschaft ihre Erkenntnisse auf die Übereinstimmung von

[1] l. c. p. XI.

Ursache und Wirkung stützt und nicht gewisse Thatsachen vorweg ausschliessen darf, weil sie „wunderbar“ klingen. Kann man wirklich mit der planlosen Gefühlsschwärmerei eines unglücklichen Menschen (denn etwas anderes ist Brandt's „religiöses Genie“ nicht) ein Werk erklären, das die Welt überwunden, das die Jahrtausende überdauert hat? Sonst weist die Geschichte nach, wie sich die einer gewaltigen Persönlichkeit in die Hand gegebenen Faktoren mit der individuellen Kraft des betreffenden Mannes zu einem Resultate multipliciert haben. Der Einzelne ist getragen von der Gunst der Verhältnisse und greift demgemäss mehr oder minder kraftvoll in die Entwicklung ein: Scheint es bei Christus nicht gerade umgekehrt zu sein? Er tritt scheinbar mit einem gewaltigen Misserfolge vom Schauplatz ab, für sein Werk scheint gar kein Boden vorhanden und doch woher seine unerschöpfliche Lebenskraft? Es handelt sich beim Christentum um Thatsachen, die nicht einer grauen Vergangenheit angehören, sondern die niemals ihre aktuelle Bedeutung verlieren und täglich lebendig zur Menschheit sprechen. Wenn Brandt den Auferstehungsglauben auf visionäre Zustände der Jünger zurückführt, so erheben wir dagegen die Frage: Ist es glaublich, dass diese Männer wirklich für das Gebilde der eigenen Phantasie in den Tod gegangen sind und noch Unzählige begeistert haben, für dieselbe Sache ihr Leben freudig hinzugeben? Ist die Erscheinung und das Wirken eines heiligen Paulus wirklich genügend damit erklärt, dass man diesen einige Jahre in ein arabisches Dorf gehen lässt, um ihn mit der Überzeugung hervorkommen zu lassen, „dass Jesus zum Besten seines Volkes gestorben sei, dass er sein Leben für seine künftigen Unterthanen gegeben habe, als Sühnopfer wegen ihrer Verschuldungen, um sie vor dem Zorn Gottes zu retten und sie ins rechte Verhältnis zu Gott zu setzen?“ [1]

In der That, ist die Person Jesu geeignet, einer mythologischen Heldengestalt gleichgestellt zu werden? Wie soll man sich denn bei Jesus diese Mythen- oder Legendenbildung vorstellen? Ist das Wahrheitsinteresse nicht wie das edelste so auch das stärkste Bedürfnis des Menschen, das sich nie und nimmer verleugnen, geschweige denn ertöten lässt? Lag vielleicht den ersten Bekennern des Christentums weniger daran,

[1] cf. Brandt l. c. p. 517 f.

die Wahrheit kennen zu lernen, als dies bei der heutigen Generation der Fall ist? Ist Christus etwa bei halbwilden Völkern oder in der Kindheitsperiode der Menschheit aufgetreten und erst das Produkt des Jahrhunderte lang fortdichtenden Volksgeistes gewesen, etwa wie die homerischen Götter und Heroen, sodass man seine Geschichte nach denselben Gesetzen beurteilen müsste wie jene? Christus tritt vielmehr in eine Kultur ein, die auf der höchsten Stufe stand, in eine Zeit, wo der Sinn für historische Wahrheit ebenso stark entwickelt war wie heute, seine Lehre findet alsbald Bekenner, welche die ganze Bildung ihrer Zeit beherrschten. Der unbewusst dichtende Volksgeist überspinnt die Gestalt seines Helden nach all den Wünschen, Neigungen und Leidenschaften, welche die eigene Phantasie erfüllen, er bewirkt durch seine Zuthaten ein Herabsinken von der ursprünglichen Reinheit des Ideals:[1] ist etwas Ähnliches bei Christus der Fall? Im Gegenteil, nicht die Menschen schaffen ihn, sondern er schafft die Menschheit um und zwar nach Grundsätzen, die fürwahr nicht aus einem üppigen Traumlande stammen, sondern die der sinnlichen Menschennatur gerade entgegengesetzt sind und Antwort geben auf die drängenden Fragen des nach Wahrheit und Erlösung ringenden Menschengeschlechts. Ein Idealisierungsprocess des Lebens Jesu vom Standpunkte seiner göttlichen Macht und Herrlichkeit aus hätte gewiss auch sein irdisches Leben mit glänzenden Bildern überzogen und seine Erniedrigung in den Hintergrund gedrängt; und doch ist es gerade die Armut und Niedrigkeit Jesu und besonders sein in den Augen der Welt so schmählicher Kreuzestod, welche den Inhalt der evangelischen Erzählung ausmachen; nach dem Kreuze stellt das Evangelium seine Forderungen an den sittlichen Menschen, das Kreuz ist es, das unsere ganze Vorstellung von Christus beherrscht, das Kreuz bildet die Hoffnung und den Sieg des Christen.

Die Berechtigung und der Wert des religiösen Glaubens liegt in der Wahrheit seines Objekts, in dessen Fähigkeit Verstand und Herz des Menschen dauernd zu befriedigen. Wenn wir die Waffen ergreifen, so geschieht es nicht, um unserer be-

[1] So erklären sich zum Teil die Apokryphen: An Stelle der strengen Wahrheit und ihres Dienstes setzen sie unterhaltende, der Sinnlichkeit schmeichelnde, liebliche Erzählungen.

sonderen religiösen Auffassung gegenüber einer fremden Geltung zu verschaffen, es ist vielmehr die feste Überzeugung von der Existenz einer überirdischen, die ganze Welt durchleuchtenden Wahrheit, die Überzeugung von einer geoffenbarten, katholischen d. h. allen zugänglichen, alle verpflichtenden, alle beseligenden Wahrheit, es ist das Interesse an dem ewigen und alleinigen Majestätsrechte der Wahrheit, es ist die Begeisterung für den Sieg der Wahrheit, die uns in die Schranken führt und unser wissenschaftliches Recht begründet. In der Einheit der Wahrheit liegt die Berechtigung jeder Wahrheit, aber auch der Alleinberechtigung der Wahrheit ausgesprochen. Wenn wir mit dieser Überzeugung unseren Beweis unternehmen, so kann Niemand mit Recht den Vorwurf gegen uns erheben, dass uns der unbefangene Blick zu einer objektiven Erkenntnis der Thatsachen fehle. Der protestantische Gefühlsglaube gibt den Adelsbrief der Wahrheit preis; Brandts ganze Auffassung von Christus und vom Christentum hat ihn zur Grundlage, weshalb er auch sagen kann, der Christus seines Herzens bleibe von seiner wissenschaftlichen Überzeugung völlig unberührt; „die Frage nach dem Ursprung der evangelischen Geschichte hat für ihn blos ein wissenschaftliches Interesse.“ [1] Darum vermag er auch am Schlusse seiner Untersuchung das Kämpfen und Ringen der Menschheit um ihre höchsten Güter, das naturgemäss manche Verirrung mit sich bringen musste, mit folgenden Worten zu verurteilen: [2] „Das synoptische Christusbild ist die höchste Blüte der religiösen Poesie. Der Götterglaube hat seine Aufgabe erfüllt, indem er mitgeholfen, diese Frucht zu zeitigen. Es wäre kein Schaden gewesen, wenn er jetzt zu Grabe gegangen wäre: wir meinen diesen Urquell alles religiösen Haders und Voraussetzung fast jeder Form des Fanatismus, den Wahn, dass der Wert der religiösen Vorstellung in der realen Existenz ihres Objektes (statt in dem würdigen Charakter ihres Inhaltes) gelegen sei. Denn weder der Christenheit noch der Menschheit hat die systematische Vergottung Jesu zum Heile gereicht, nach welcher der Menschensohn nur mehr als Episode in dem Leben des Gottessohnes erschien.“

---

[1] cf. l. c. p. VII. [2] cf. l. c. p. 577.

b) Die Einsetzung des hl. Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi.

Die Einsetzung des hl. Abendmahls bildet gegenüber den inneren und äusseren Schwierigkeiten, welche dem Glauben an die Gottheit Christi entgegenstehen, einen durchschlagenden Beweis für den göttlichen Charakter der Persönlichkeit Jesu. Die Kraft dieses Beweises liegt einmal darin, dass an der historischen Thatsächlichkeit der Abendmahlseinsetzung durch Jesus nicht zu zweifeln ist, da sie von den wichtigsten neutestamentlichen Schriftstellern übereinstimmend berichtet wird und die Feier der Eucharistie in der ersten Kirche unbestreitbar ist. Sie ist ein Beweis für die Gottheit Christi durch ihren erhabenen Gedankeninhalt: Jesus stellt durch dieselbe seinen Kreuzestod als Opfertod für das Heil der Welt dar; so verscheucht er die dunklen Schatten, die über seinen Tod gebreitet waren, durch helles Licht, das Ärgernis für den Glauben an ihn wandelt er um in ein Motiv der Begeisterung. Jesus bietet sich selbst als Seelennahrung dar und zeigt sich dadurch von dem erhabensten göttlichen Selbstbewusstsein durchdrungen. Die Handlung Jesu ist ein Beweis für seine Gottheit durch die tiefe Bedeutung, welche man ihr in der ältesten Zeit beilegte; hieraus lässt sich einerseits der Glaube der ersten Kirche beurteilen anderseits fällt auch wieder ein Lichtstrahl zurück auf das Selbstbewusstsein Jesu, in dessen Handlung die späteren Gedanken keimhaft verborgen liegen. In der Handlung Jesu reflektiert sich das ganze Geheimnis der Inkarnation in seinem Zusammenhang mit dem Lebensschicksal Jesu, sodass wir von ihr aus einen Einblick erhalten in den Grundgedanken seines ganzen Lebens und eine Norm gewinnen für die Beurteilung des Christusbegriffs der übrigen neutestamentlichen Schriften. Ist der Abendmahlsgedanke der Lebensgedanke Jesu, dann lässt sich gewiss das Verhältnis feststellen, in welchem diese Schriften zu einander stehen. Damit ergibt sich ein einheitlicher, durchgreifender Gesichtspunkt für die Betrachtung des ganzen neuen Testaments und wir können sehen, ob die Anschauung

über die Person Jesu durch eine fortschreitende Entwicklung sich wesentlich geändert hat oder ob alle neutestamentlichen Schriften trotz ihrer individuellen Verschiedenheit die Gottheit Christi festhalten.

Das Abendmahl ist das schönste Bild der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus und der Vereinigung Gottes mit der Menschheit überhaupt; von der Handlung Jesu ausgehend werden wir den Blütenreichtum bewundern, zu dem sich dieser eine Gedanke in seiner manchfachen Anwendung entfaltet hat. Die ganze neutestamentliche Gedankenwelt kann als ein Dom betrachtet werden, der nach dieser Grundform seine Einzelformen mit unerschöpflicher Gestaltungskraft bildet, dabei jede irdische Lebensform aufnimmt und so die ganze Erde mit göttlichem Lichte verklärt.

Bevor wir in eine Untersuchung über das letzte Mahl Jesu eintreten, die als Grundlage für den Beweis der Gottheit Christi dienen soll, müssen wir unter den verschiedenen neutestamentlichen Berichten jenen wählen, welcher die besten historischen Kriterien für seine Glaubwürdigkeit darbietet, um einen festen Stützpunkt für die Erklärung der Handlung Jesu zu gewinnen.

Johannes nun wird allgemein für ungeeignet erkannt, um als Ausgangspunkt für die Feststellung des Abendmahlsgedankens Jesu zu dienen, einmal wegen der Schwierigkeiten, die gegen den historischen Wert seiner Christusreden geltend gemacht werden, sodann weil die Beziehung der sog. Verheissungsrede auf die Eucharistie bestritten wird. Wir lassen auch die synoptischen Berichte zunächst aus dem Spiele; denn wir können auf Paulus als Gewährsmann rekurrieren, dessen Bericht jedenfalls an Alter die evangelischen Berichte überragt und sich genau nach den Umständen seiner Entstehung verfolgen lässt. Hier haben wir einen Felsenboden, den auch die radikalste Kritik vergeblich zu unterminieren versuchen wird. Freilich ist auch Pauli Abendmahlsbericht schon wiederholt angegriffen worden, allein diese Angriffe gehen nicht vom historischen Standpunkt aus, sondern sie suchen in dem Wortlaute Pauli eine Umbildung des Gedankens Jesu im Sinne der paulinischen Theologie nachzuweisen, indem sie die vorgefassten Meinungen über das Christusbild der Synoptiker, den „synoptischen Jesus“.

im Verhältnis zu dem paulinischen auch auf das Abendmahl anwenden. Die Berichte der Evangelisten müssen natürlich auch so erklärt werden, dass sie nicht mehr enthalten als man dem synoptischen Jesus zutraut. Was ergibt sich aber umgekehrt, wenn man den Abendmahlsgedanken ohne die Voraussetzung eines bestimmten Christusbildes bei dem referierenden Schriftsteller feststellt, die Berichte mit einander vergleicht und eine völlige Übereinstimmung des Grundgedankens findet? Dann muss der synoptische Jesus von dem paulinischen Christus doch nicht allzu weit entfernt sein, zumal wenn der Abendmahlsgedanke den Grundzug der paulinischen Christologie repräsentiert und das Lebensbild Jesu nach der synoptischen Darstellung in sich schliesst. Um den Nachweis zu liefern, bei Paulus sei eine Umbildung des Abendmahlsgedankens vorgegangen, liess man gerade die wichtigste Frage ausser Acht, nämlich die Frage nach den historischen Voraussetzungen einer derartigen Umbildung; gerade sie aber sprechen entschieden gegen eine solche Annahme.

Unsere Aufgabe wird es demnach sein, den paulinischen Bericht nach seiner historischen Grundlage zu untersuchen, den Sinn der Worte Jesu ohne Rücksicht auf die Person des Handelnden nach dem Zusammenhange und dem Wortlaute zu erklären und den Grundcharakter der Handlung Jesu festzustellen; damit vergleichen wir dann die übrigen Einsetzungsberichte.

Finden wir in dem paulinischen Berichte alle Forderungen menschlicher Glaubwürdigkeit erfüllt, sodass sie durch keine entgegenstehende Tradition in Zweifel gesetzt wird, so sind wir berechtigt, daraus unsere Schlussfolgerungen zu ziehen und zu versuchen, ob sich darauf als Grundlage ein Beweis für die Gottheit Christi bauen lässt.

Dieser Beweis gewinnt eine unerschütterliche Kraft durch den Hinweis auf die Bedeutung, welche der Abendmahlsgedanke in der apostolischen und nachapostolischen Zeit erlangt, wobei einerseits der enge Anschluss an die Handlung Jesu anderseits die Erhabenheit der Gedanken zu beachten ist. Aus dem von Jesus gepflanzten Keime entsteht ein starker, fruchtbarer Baum, an dessen Entwicklung wir die Stetigkeit und Unverfälschtheit der christlichen Tradition beobachten können. Denn im Kultus krystallisieren sich die dogmatischen Anschauungen einer Reli-

gion. Die Abendmahlsgedanken setzen voraus den Glauben an die Gottheit Christi in der Zeit, aus welcher sie stammen.

Unser Beweis vervollständigt sich und erlangt allgemeine Giltigkeit dadurch, dass wir dann das Christusbild der neutestamentlichen Schriften mit dem aus unserer Darlegung gewonnenen Bilde vergleichen, um so die Gesamtauffassung des Schriftstellers im Lichte unseres Beweises zu prüfen.

Wir können die Forderung Lobsteins vollkommen erfüllen, die er an eine sachgemässe Auffassung des Gedankens Jesu stellt:[1] „Hier wie anderswo genügt es nicht, sich an einen einzelnen Ausdruck zu klammern und daraus die Grundlage eines Lehrsystems zu machen; man muss den Kontext und den Wortlaut im Zusammenhang erfassen"; anderseits müssen wir aber ebenso streng daran festhalten, dass nicht subjektives Belieben oder der Einfluss vorgefasster Meinungen uns an der Anerkennung der thatsächlichen Wahrheit hindern darf. Gerade letztere Forderung wird von der neueren Kritik oft nicht erfüllt. Wenn die Handlung Jesu auf eine geheimnisvolle Tiefe hinweist, so ist das kein Grund, um dieselbe abzuschwächen und aus Scheu vor Anerkennung des „Übernatürlichen" die „Erklärung aus der Situation" als Freibrief zu benutzen, um sich die Ereignisse nach Gutdünken zurecht zu legen.

Die Versuche der kritischen Richtung, die Handlung Jesu ihrer tieferen Bedeutung zu entkleiden oder ihren Sinn möglichst abzuschwächen (Harnack, Jülicher, Brandt, Spitta, Haupt, Grafe) sind demnach vom Standpunkte jener Forscher leicht begreiflich, anderseits zeigt die allgemeine Ablehnung dieser Versuche auch von kritischer Seite, wie sehr man die Kluft zwischen diesen Erklärungen und dem wahren Sinn der Handlung Jesu fühlt; man hat das Geheimnis von der Handlung Jesu noch nicht entfernen können.

---

[1] cf. l. c. p. 102.

I. Teil.

Prüfung der Überlieferung und Bestimmung des Charakters der Handlung Jesu.

1. Textkritische Voruntersuchung.

Die Einsetzung des hl. Abendmahls ist uns im neuen Testament in vierfacher Gestalt überliefert: Matth. 26, 26—28; Marc. 14, 22—24; Luc. 22, 19. 20; 1 Cor. 11, 23—25.

Die handschriftliche Überlieferung der einzelnen Einsetzungsberichte weist im allgemeinen nur unbedeutende Varianten auf; für die Feststellung des ursprünglichen Gedankens Jesu selbst sind dieselben fast ohne jeglichen Einfluss. Eine nähere Würdigung derselben kann erst im Zusammenhang mit der sachlichen Erklärung der Berichte vorgenommen werden.

Letzteres gilt auch von der Verschiedenheit der Einsetzungsberichte unter sich. Die Abweichungen im Wortlaut, die Zusätze und Auslassungen einander von vorn herein gegenüberzustellen, dann die Unterschiede hervorzuheben und für bedeutend oder unbedeutend zu erklären, sodass sich sofort verschiedene Auffassungen ergeben, ist verfehlt. Eine wirklich sachgemässe Würdigung wird nur dadurch erzielt, dass wir an der Hand der Textkritik untersuchen, ob sich trotz der Verschiedenheit im Wortlaut der Einsetzungsberichte ein einheitlicher Gedankeninhalt feststellen lässt, dann haben wir zu prüfen, ob durch diese Differenzen ein neues Moment eingeführt wird, das auf den Charakter der Handlung Jesu einen wesentlichen Einfluss übt; daraus ergibt sich dann die Lösung der vielumstrittenen Frage nach der Übereinstimmung der Abendmahlsberichte.

Die herkömmliche Zusammenstellung der Berichte in die Gruppen Matth.-Marc. und Paulus-Luc. ergibt sich aus einer rein äusserlichen Vergleichung der vorliegenden Urkunden; ob wir dieselbe beibehalten dürfen, ist darum eine rein textkritische Frage, die ohne Rücksicht auf den Inhalt der Berichte gelöst werden kann. Es besteht nämlich hier eine bedeutsame Schwierigkeit, seitdem Westcott und Hort in ihrer Ausgabe des neuen Testamentes anderhalb Verse des lukanischen Textes (v 19 b von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κτλ. ab und v 20) in Doppelklammer setzten. Nun erhob sich die Frage, ob hier nicht etwa eine dritte Überlieferung unabhängig von den beiden andern vorliege. Eine solche Auslassung musste eine w e s e n t l i c h e Verschiedenheit der Berichte erzeugen und so zu allerlei Deutungen der Handlung Jesu Veranlassung geben.[1] Die meisten Neueren schlossen sich Westcott-Hort an (Schürer, Wendt, Joh. Weiss, Haupt[2] Grafe,[3] Grass, Heinrici, Titius,[4] Brandt[5]), dagegen blieben bei dem längeren Texte: Tischendorf, Gebhardt, Jülicher, neuestens Schultzen, R. A. Hoffmann und Schäfer.[6]

Eine genauere Würdigung des Sachverhaltes dürfte darum wohl nicht überflüssig sein.

Die Westcott-Hort'sche Streichung stützt sich auf folgende Bezeugung:[7]

1. D a ff2 i l, also eine griechische Uncialhandschrift und vier Italahandschriften, stimmen in der sonstigen Erzählung der Einsetzungsworte mit dem gewöhnlichen Texte überein, dagegen schliesst bei ihnen v 19 mit τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. v 20 fehlt ganz.
2. b e lassen ebenfalls v 19 b und v 20 aus, stellen dafür aber vv 17 und 18 hinter 19 a.
3. Syr. cur. hat gleichfalls vv 17. 18 hinter v 19 gestellt, ebenso ist v 20 ausgefallen, dagegen hat er v 19 b, nur dass nach τὸ ὑπὲρ ὑμῶν das sonst bei Lucas stehende διδόμενον fehlt (also Übereinstimmung mit dem Wortlaute im 1. Corintherbrief).

---

[1] cf. R. A. Hoffmann l. c. p. 14 ff., R. Schäfer l. c. p. 2 ff., wo die Auffassungen angegeben sind, zu welchen Brandt, Joh. Weiss, Spitta u. s. w. durch die Annahme des kürzeren Lucastextes kamen. [2] l. c. p. 9. [3] l. c. p. 117. [4] Jesu Lehre vom Reiche Gottes (Die neutest. Lehre von der Seligkeit I) p. 147. [5] l. c. p. 301. [6] l. c. p. 195. [7] cf. Westcott-Hort, the new testament II Appendix p. 63 f.

Vor allem wird hier nicht blos die geringe Zahl der Handschriften, sondern auch der Umstand auffallen, dass die besten Handschriften dabei vollständig fehlen; das Vertrauen auf den kürzeren Lucastext kann schon deshalb kein allzu grosses sein.

Haupt hat nun zweifellos recht, wenn er (p. 11) sagt, der Text unter 2 und 3 könne nicht der ursprüngliche sein; denn es sei gar kein Grund denkbar vv 17. 18 vor v 19 zu stellen, wenn diese beiden Verse im ursprünglichen Texte nach v 19 standen. Dagegen können wir ihm nicht zustimmen, wenn er meint, ebenso begreife sich die Entstehung der kürzesten Lesart (unter 1) nicht, wenn der recipierte Text der ursprünglichste sei. Den Wegfall von v 20 allerdings (Einsetzung des Kelches) vermag Haupt ganz wohl aus dem Irrtum eines Abschreibers zu erklären, welcher meinte, die Kelcheinsetzung sei bereits erwähnt. Dagegen findet er die Kürzung von v 19 bei b und e unerklärlich.

Haupt hat offenbar nicht beachtet, dass bei Matth. und Marc. nach τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου der lukanische Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον nicht steht. Derselbe Abschreiber nun, der v 20 wegliess, konnte nach dem Vorbilde Matth.-Marc. auch diese Worte ausfallen lassen; dies ist um so leichter anzunehmen, als auch ἐκχυννόμενον am Schlusse des v 20 bei Lucas sich nur bei Matth.-Marc. wiederfindet, daher wohl auch von diesen herstammt, da es nicht aus dem Berichte Pauli genommen sein kann.

Ebenso scheint τὸ ὑπὲρ ὑμῶν bei Lucas v 20 seine Entstehung Matth.-Marc. als Vorbild zu verdanken, weil es ebenfalls bei den paulinischen Kelchworten fehlt. Der Correktor hätte aber dann trotz des Bestrebens seinen Text mit Matth.-Marc. in Übereinstimmung zu bringen wegen der Ähnlichkeit seiner Vorlage mit Paulus nicht das τὸ περί (Matth. 26, 28 während Marc. ὑπέρ 14, 24 hat) πολλῶν ergänzt, sondern das paulinische τὸ ὑπὲρ ὑμῶν. Er fasste offenbar diesen Zusatz Pauli beim Brote als gleichbedeutend mit dem Zusatze Matth.-Marc. beim Blute und konnte ihn somit zu der ihm notwendig scheinenden Ergänzung benutzen. Wenn die Form der Einsetzung liturgischen Zwecken diente, so erklärt sich dieses Ergänzungsbedürfnis von selbst.

Es kann somit nicht geleugnet werden, dass man bestrebt war, den lukanischen Text der Formulierung des Matth.-Marc. entsprechend zu gestalten und daraus erklärt sich der Wegfall von v 19 b, dessen Schwierigkeit Haupt so sehr betont.

Wenn nun das Streben, die Texte möglichst gleichmässig zu gestalten, unverkennbar ist, so lässt es sich gewiss auch begreifen, wie sehr einem flüchtigen Abschreiber die zweimalige Erwähnung des Kelches auffallen musste, zumal man leicht annehmen darf, dass er die Bedeutung der erstmaligen Erwähnung des Kelches nicht verstanden hatte (Lucas vv 17 und 18), deren allgemeiner Sinn schon grosse Schwierigkeiten bietet. Es lag darum die Versuchung nahe, bei dem zweiten Kelch eine Wiederholung zu vermuten und ihn wegzulassen. Dass die Erwähnung des ersten Kelches dazu verführen konnte, diesen für den Abendmahlskelch zu halten, bestätigt die Umstellung, welche b und e vorgenommen haben; für eine solche ist kein anderer Grund erfindbar.

Auch der Syrer muss diese Meinung gehabt haben, da er τὸ ὑπὲρ ὑμῶν und τοῦτο ποιεῖτε κτλ. nach dem Vorbilde Matth.-Marc. aus Paulus ergänzt, folglich möglichste Gleichgestaltung herzustellen sucht; die Kelchworte jedoch nimmt er nicht aus ihnen auf, offenbar in der Überzeugung, dass hier Übereinstimmung b e s t e h e.[1]

Wir haben darum folgende ohne Rest erklärbare Textentwicklung:

1. D a ff2 i l lassen vv 19 b und 20 weg und zwar 19 b, um die Konformität des Verses mit Matth.-Marc. herzustellen, v 20, weil man die Kelcheinsetzung schon erwähnt glaubte.
2. b e gehen noch einen Schritt weiter und stellen die vermeintlich am unrechten Platze stehenden Kelchworte (vv 17. 18) hinter 19 a.
3. Der Syrer findet diese Textbeschaffenheit vor und schiebt

[1] cf. R. A. Hoffmann l. c. p. 20 f., der auch die für die Beurteilung dieser Varianten sehr zutreffende Bemerkung macht, dass „sich diese Erscheinung nur so erklären lasse, dass für die Verfertiger neutestamentlicher Handschriften Abendmahlsbrod und Abendmahlskelch ganz bestimmte und bekannte Grössen waren, die man auch da mit Sicherheit wieder zu erkennen glaubte, wo nur gewisse Anhaltspunkte zu ihrer Recognoscierung vorlagen.“

nun zur Ergänzung aus 1 Cor. 11, 24 v 19 b ein; „dass der Syrer diese Worte eingesetzt hat, wenn sie nicht dastanden, ist nicht auffällig,“ gibt auch Haupt (p. 8) zu.

Die textkritische Regel, dass der kürzere Text vorzuziehen sei, kann hier nicht geltend gemacht werden. Denn dieselbe stützt sich auf die Beobachtung, dass die erweiterten Texte in der Regel nur Umschreibungen oder Erklärungen des Hauptgedankens enthalten, ohne eigentlich etwas Neues hinzuzufügen; hier liegt jedoch die Sache anders; bei Zugrundelegung des kürzeren Textes würde der Sinn in ganz unerklärlicher Weise verdunkelt und ein unbegründeter Gegensatz zu den anderen Berichten geschaffen.

Rein textkritische Erwägungen führen uns also zu dem Resultate, dass kein Grund vorliegt, von dem längeren Texte abzuweichen; der kürzere weist ja durchaus auf den längeren zurück, ist offenbar durch einen Irrtum entstanden.

Unser Resultat bestätigt sich durch folgende Erwägung:

Wenn wir den kürzeren Text als ursprünglich betrachten, so bleibt uns blos die Möglichkeit, entweder eine differente Tradition anzunehmen [1] oder Haupt's Ansicht beizupflichten, dass Lucas „diese Stellung dem Kelch durch ein Missverständnis über den Sinn des Wortes v 17. 18 gegeben hat.“ [2]

Wenn aber der kürzere Lucas seine ursprüngliche Quelle missverstanden hat, so entsteht die Frage nach der Beschaffenheit dieser Quelle. Es konnte nur eine solche sein, in der beide Kelche erwähnt waren, denn sonst hätte das Missverständnis nicht entstehen können. Nach unserer Erklärung kann diese Quelle nur der längere Lucas-Text sein, der Haupt'sche Lucas aber wäre dann mit dem das Ganze corrumpierenden Abschreiber identisch.[3]

Schultzen hat nun p. 8 ff. eine Zusammenstellung der

---

[1] Auf Grund der missverstandenen Quelle „bei Lucas eine von den andern Berichterstattern völlig unabhängige Überlieferung (Haupt p. 9) anzunehmen, geht doch nicht; wir haben entweder eine wirklich begründete Tradition oder eben ein Missverständniss, das sich in eine Anzahl von Handschriften übertragen hat. [2] cf. l. c. p. 11. [3] Auch R. Schäfer (cf. p. 151 f.) nimmt an, „dass die Weglassung der Stelle (Luc. 22, 19 b u. 20) auf dem Missverständnis von 22, 17 beruht; der Abschreiber nahm den Becher in V. 17 eben für den Abendmahlsbecher, während er in Wirklichkeit der erste Festbecher des Passahmahls war.“

Abweichungen der Handschriftengruppe D it syr.cur in den letzten Capiteln des Lucas gegeben, woraus sich ergibt, dass die einzelnen Teile dieser Gruppe sehr oft eigene Wege gehen. Dieselben weisen den andern Handschriften gegenüber zahlreiche Zusätze und Auslassungen auf, „aber Niemand wird ihre Zusätze für ursprünglich halten.“ [1]

Betreffs der Auslassungen fällt Schultzen allerdings ein günstigeres Urteil (l. c. p. 11), allein die Begründung dürfte kaum irgendwelchen Beifall finden, nachdem einmal die Unzuverlässigkeit dieser Codices feststeht und Schultzen selbst einräumt, dass „sie daneben freilich in verschiedenen Fällen ausgelassen haben, was ursprünglich jedenfalls im Texte stand.“ [2] Schultzen beschliesst seine Untersuchung der Textbeschaffenheit mit dem Resultate, „dass der kürzere Text vorzuziehen ist,“ [3] weil er nichts gegen die Haupt'sche Textentwicklung, die wir bereits geprüft haben, einzuwenden hat. Dagegen ergibt sich ihm aus der Betrachtung des Zusammenhangs die Unhaltbarkeit seines textkritischen Resultats.[4]

Es bilden nämlich, wie auch Haupt[5] hervorhebt vv 17. 18 eine vollständige Parallele zu vv 15. 16. Jesus stellt in diesen Versen das Mahl, das er eben mit den Seinigen hält, unter den Gesichtspunkt eines Abschiedsmahles; dieser einheitliche Gedanke wird nun nach dem im Hebräischen so beliebten Sprachgebrauche des Parallelismus in zwei Teile zerlegt, die durch Essen und Trinken begründet sind. Die vv 19. 20 bilden fortschreitend dann das entsprechende dritte parallele Glied. v 15 konnte nun keine Verwechslung mit dem Abendmahlsbrote eintreten, weil dort vom πάσχα φαγεῖν die Rede ist; dagegen war vv 17. 18 schon vom Kelch die Rede, daher beim Abendmahlskelch die naheliegende Verwechslung. Dass eine spätere Korrektur die herrliche Parallele v 15—20 erst hergestellt habe, entbehrt doch gewiss aller Wahrscheinlichkeit, dagegen dürfen wir sie wohl mit vollem Rechte dem ersten Verfasser zutrauen, der seinen Gedanken beherrschte, während der Abschreiber sie gar nicht erkannte und daher zerstörte.

Der Einwand, der Abschreiber hätte wohl den ersten

[1] Schultzen l. c. p. 10. [2] l. c. p. 15. [3] ibid. [4] R. Schäfer schliesst sich in seinem Urteil über die Ursprünglichkeit v. Luc. 22, 19[b] u. 20 ganz an Schultzen an (cf. l. c. p. 195). [5] l. c. p. 11.

Becher weggelassen, wenn er an zweien Anstoss nahm, ist schon deswegen hinfällig, weil er ja die Erwähnung eines zweiten Bechers erst bemerkte, nachdem er über den ersten schon berichtet; da zudem die Kapitel 22—24 in den fraglichen Lucashandschriften überhaupt sehr flüchtig gearbeitet sind, so blieb wohl kaum Zeit für längere Reflexionen über die Weglassung des ersten oder zweiten Kelches.

Mit Recht fragen wir ferner mit R. A. Hoffmann[1] ob der kürzere Lucastext auch historisch verständlich sei, eine Frage, welche die Kritiker, die ihm den Vorzug geben, einfach unbeantwortet lassen. Wie lässt sich eine solche Abendmahlstradition mit den historischen Voraussetzungen vereinbaren, welche der paulinische Charakter des Evangeliums unzweifelhaft fordert? Abgesehen von den persönlichen Beziehungen zwischen dem Verfasser des dritten Evangeliums und dem Heidenapostel ist doch gewiss nicht zu leugnen, dass sich unser Evangelium in seinen Hauptgedanken und sogar in seiner Ausdrucksweise an Paulus anlehnt — woher dann dieser Unterschied, der auf eine ganz eigenartige Abendmahlspraxis hinwiese?

Bemerkenswert ist, dass auch Marcion v 20 bereits an seiner heutigen Stelle liest,[2] also bestätigt auch er den recipierten Text.

Unsere Untersuchung ergibt so auf allen Punkten das zuverlässige Resultat, dass der längere Lucastext einzig zu berücksichtigen sei; wir lehnen darum mit den neuesten Bearbeitern unseres Gegenstandes Schultzen, R. A. Hoffmann und Schäfer den kürzeren Lucastext als unhaltbar ab und bleiben getrost bei der alten Gruppierung Matth.-Marc. und Paulus-Luc.

Hoffmann macht noch auf eine fünfte Quelle, nämlich die erste Apologie Justins aufmerksam, der Kapitel 66 die Einsetzung des hl. Abendmahls erzählt. Er bezweckt dabei, den Nachweis zu liefern, dass im Abendmahl nicht gewöhnliches Brot (κοινὸς ἄρτος) und ein gewöhnlicher Trank (κοινὸν πόμα) genossen werde, sondern der Leib und das Blut Christi. Er führt die christliche Feier auf die Überlieferung der Apostel zurück, welche in den von ihnen herstammenden Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden, ihre Praxis auf den

[1] l. c. p. 11. [2] cf. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, p. 491.

Befehl Jesu gründen. Die Einsetzung stellt Justin folgendermassen dar: Jesus nahm Brot, dankte und sagte: Dies thut zu meinem Andenken. Das ist mein Leib. Und in gleicher Weise nahm er den Becher, dankte und sprach: Das ist mein Blut.“ Dazu fügt er noch die Bemerkung, seinen Jüngern allein habe Jesus davon mitgeteilt.[1]

Mag nun Justin seinen Bericht mehr oder weniger vollständig aus dem Gedächtnisse wiedergeben[2] oder genau nach einer schriftlichen Vorlage citieren (jedenfalls kennt er schriftliche Einsetzungsberichte), ohne Zweifel ist sein Zeugnis ausserordentlich bedeutsam, weil er sich gewiss auf Quellen ersten Ranges stützte (er sagt ja selbst, dass sie von den Aposteln herstammen) und zwar dürfen wir mit aller Zuversicht annehmen, dass er, der Philosoph, nicht ohne Grund seine Quellen auf die Apostel zurückführt; sicherlich enthalten diese Quellen seine Worte dem Sinne nach, höchst wahrscheinlich sogar dem Wortlaute nach.

2. Die paulinische Tradition im Allgemeinen.

a) Vorbemerkung.

Entstehung und Fortschritt der christlichen Kirche in deren Jugendzeit möchte man mit dem Erwachen des Frühlingslebens in der Natur vergleichen. Alles ist erfüllt von überschwellender Keimkraft, nach allen Seiten hin drängt das innewohnende reiche Leben zu naturgemässer Ausgestaltung, neue, bisher schlummernde Triebe suchen hervorzubrechen. Das Ganze entfaltet sich infolge seiner inneren Kraft in raschem Wachstum und erobert unaufhaltsam den Boden, in welchen es seine Wurzeln einschlägt. Wenn sich so im Frühling des Christentums die Erde erneuert, dürfen wir keine festen Formen, keine stehenden Verhältnisse erwarten: Alles atmet frisches Leben,

[1] 1. Apol. c. 66 (M. T. 6 p. 429): Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ'αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν· λαβόντα ἄρτον, εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου· Τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· Τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι. [2] Von R. Schäfer (cf. l. c. p. 196—198) wird der justinische Abendmahlsbericht als rasch aus dem Gedächtnis hingeworfenes Citat erklärt.

alles ist in lebendigem Flusse begriffen, der Geist ist es, der alles durchdringt. Die Verbreitung des Glaubens geschieht durch das lebendige Wort, der ganze Schatz des Glaubensinhaltes lebt im Geiste und in der Begeisterung der Bekenner Christi, wird lebendig aus der ersten Quelle der Augenzeugen geschöpft und lebt von Mund zu Mund. Mit der Form der mündlichen Verkündigung ist aber der Einzelne unmittelbar auf die Gemeinde angewiesen; hier findet er die Norm seines Glaubens, hier bildet sich der feste Grundstock, der sich auf die künftigen Generationen vererbt.

Die schriftliche Fixierung des Glaubensschatzes kommt so nach dem natürlichen Entwicklungsgang erst in zweiter Linie in Betracht, wenn das Bedürfnis eintritt, das mündlich Überlieferte zu bewahren, tiefer zu begründen oder zu vervollständigen; so tragen die neutestamentlichen Schriften fast durchaus Gelegenheitscharakter an sich. Damit haben wir aber einen wichtigen Gesichtspunkt für die Wertschätzung dieser Schriften: Sie erwachsen aus dem Gemeindeleben, sind nur der Niederschlag des Gemeindeglaubens, weshalb sie uns in den Stand setzen, die religiösen Anschauungen der Gemeinde kennen zu lernen, entweder direkt oder doch so, dass wir auf dieselben schliessen.[1] Bei einer solchen ganz natürlich verlaufenden Entwicklung lässt sich die Behauptung Harnack's,[2] in der apostolischen Zeit habe eine förmliche Produktion von evangelischen Thatsachen stattgefunden, die synoptischen Berichte enthielten besonders da, wo sie ohne Parallele sind, ebenso wie das Johannes-Evangelium, einen weitschichtigen legendarischen Stoff, schwerlich begründen. Der einzelne Schriftsteller lebt ja aus dem Gemeindeleben heraus, ist vielleicht sogar selbst Augenzeuge gewesen und schreibt nur aus bestimmtem Anlass; es ist darum gar nicht einzusehen, wie er zu solchen Erdichtungen kommen sollte. Solche Mythenbildungen verlangen einen gewissen Stillstand des lebendigen Interesses, sie entwickeln sich in Ruhe und Abgeschiedenheit, wo die dichtende Phantasie ihr Objekt gestalten und umgestalten kann, dieselben passen aber gar nicht zu den Stürmen und der Aufregung, dem religiösen Wahrheitsinteresse, dem intensiven religiösen Gemeinschaftsleben der ersten

[1] cf. Döllinger l. c. p. 163. [2] Dogmengeschichte p. 100.

Zeit, wo die grundlegenden religiösen Lehren täglich wiederkehrten und so in Fleisch und Blut übergehen mussten. Daher auch die strenge Ausscheidung der apokryphen, in der Gemeinde nicht anerkannten Schriften bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons. Der wesentliche Glaubensinhalt war so im Schosse der Gemeinde geborgen und noch weniger als die einzelnen Thatsachen der Gefahr einer bedeutsamen Umgestaltung ausgesetzt, ohne dass es gewaltigen Widerstand hervorgerufen hätte.

Die genaue Prüfung der paulinischen Tradition wird diese Erörterungen bestätigen.

b) Die Zeit der Bekehrung des hl. Paulus.

Das Zeugnis des hl. Paulus für die göttliche Persönlichkeit und Erlösungsaufgabe Jesu ist von besonderer Beweiskraft, weil er unter dem Eindrucke dessen, was von den Aposteln über Jesus gelehrt wurde, aus einem Gegner des Christentums in den begeistertsten Jünger und Verbreiter desselben umgewandelt wurde. Trotz des Wunders bei Damaskus bleibt seine Bekehrung eine Thatsache, die auch ihre historische Erklärung verlangt. Dieselbe setzt in der Urgemeinde Anschauungen über die Person Christi voraus, die mit dem Bilde Christi, das Paulus auf dem Wege nach Damaskus sah, übereinstimmten. Seine Bekehrung erfolgte so bald nach dem Tode Jesu, dass damit die Bürgschaft dafür gegeben ist, dass den hohen, wunderbaren Aussagen der Apostel über Jesus, seine Gottessohnschaft, seinen Erlösertod, seine Auferstehung, seine himmlische Verklärung als Messias von Seite des Synedriums und der pharisäischen Theologie nichts Thatsächliches und Beweiskräftiges gegenübergestellt werden konnte. Die Apostel selbst standen noch unter dem Eindruck der unmittelbar vorausgehenden Ereignisse des Todes und der Auferstehung Jesu, eine idealisierende Mythenbildung betreffs der erlebten Ereignisse und der Person Jesu erscheint darum völlig ausgeschlossen; das hätte erst vor sich gehen können, wenn die thatsächlichen Vorkommnisse im Bewusstsein verblassten, infolge dessen die Phantasie unbewusst ihre Bilder mit neuen Farben belebt und umgeschaffen hätte.

Eine Feststellung der Zeit der Bekehrung des Apostels, die auch gegen das einzelne Jahr keinen Widerspruch mehr

aufkommen liesse, ist bis heute noch unmöglich. Allein die weitverbreitete Gewohnheit, nach dem Beispiele Wieseler's[1] die Bekehrung des hl. Paulus weit vom Tode Christi zu entfernen, erweist sich als vollkommen ungerechtfertigt; die neuesten Untersuchungen kehren wieder zu den Angaben des Eusebius und Hieronymus zurück, „welche die meisten der neueren Chronologen vernachlässigten"[2] und kommen wieder zu der Datierung des Petavius,[3] von welcher auch Patrizi und Jungmann nicht abwichen; darnach fällt die Bekehrung Pauli in das Todesjahr Christi oder in das folgende Jahr.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Frage der paulinischen Chronologie von neuem eingehend zu untersuchen, unser Zweck verlangt, dass wir uns an den gegenwärtigen Stand der Forschung halten; doch dürfte eine kurze Betrachtung der Sachlage das Vertrauen zu unserer Entscheidung nur erhöhen.

Harnack[4] entnimmt nach dem Vorgange von Blass[5] seine Datierung einfach der Chronik des Eusebius, gegen dessen Angaben kein berechtigter Einwand vorgebracht werden kann, weil er ohne Zweifel aus Julius Africanus schöpfte; dieser benutzte gewiss ausser Josephus Flavius und den übrigen Schriftstellern, die uns noch zugänglich sind, auch andere Werke. Den jüdischen Krieg und die Zeiten der jüdischen Könige beschrieb nämlich auch der Jude Justus von Tiberias; dieser war eine Quelle des Africanus. Wenn dieser Justus auch die Jahre der Prokuratoren angegeben hatte, so bildete er für die Rechnung des Africanus eine feste Grundlage.[6] Für diesen konnte demnach keine Schwierigkeit bestehen, die genaue Zeitbestimmung zu erforschen.

Den Richtpunkt für jede chronologische Feststellung der Ereignisse aus dem Leben Pauli bildet die Entscheidung der

---

[1] Chronologie des apostolischen Zeitalters; Göttingen 1848. [2] Blass l. c. p. 22. [3] Petavius, De doctrina temporum (1703); Patritius, De evangeliis libri tres (1853) cf. l. III. diss. LI. n. 10. Jungmann, dissertationes sel. in hist. eccl. 1880 cf. p. 99. Einige Monate oder ein Jahr thut hier nichts zur Sache. [4] Chronol. d. altchristl. Lit. bis Euseb. [5] l. c. p. 22. [6] Ibid. — Schürer dagegen (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1898 p. 38) stellt in Abrede, dass Justus v. Tiberias auch eine Geschichte der römischen Procuratoren geschrieben habe, vielmehr habe er nur die Geschichte der jüdichen Könige und zwar äusserst kurz behandelt.

Frage, wann der Prokurator Felix abberufen und durch Festus ersetzt wurde.

Nach Eusebius haben wir folgende Daten:

1. Im 10. oder 11. Jahre des Claudius, also Januar 50/51 oder Jan. 51/52 wurde Felix von Claudius geschickt.
2. Im 2. Jahre des Nero = Oktober 55/56 folgte Festus dem Felix.

V. Weber [1] kommt durch die Angaben bei Tacitus und Flavius Josephus unabhängig von Eusebius zu einem ähnlichen Resultat: [2]

Nach Fl. Jos. [3] machte Claudius nach vollendetem zwölften Regierungsjahre (also nach dem 24. Jan. 53) dem König Agrippa Schenkungen, darauf verheiratete Agrippa seine Schwester Drusilla an den König Aziz von Emesa, die Ehe wurde aber „nicht lange nachher“ aufgelöst, weil Felix zur Zeit, da er seine Prokuratur anfing, dieselbe gesehen und nach ihr verlangt hätte. Daraus lässt sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, dass Felix im Jahre 53 sein Amt angetreten hat.[4]

Tacitus [5] berichtet beim Jahre 52, Felix, welcher der Provinz Samaria vorstand, und Cumanus, welcher Landpfleger von Galiläa war, seien wegen der Streitigkeiten, die durch ihre Mitschuld zwischen den Bewohnern ihrer Gebiete entstanden waren, bei dem Legaten von Syrien, Quadratus, angeklagt worden; Cumanus wurde verurteilt, Felix dagegen begünstigt und unter die Richter selbst aufgenommen. Tacitus bemerkt bei der Erzählung dieser Ereignisse, Felix sei schon längst über Judäa gesetzt gewesen. Blass [6] findet ebenso wie Andere einen Widerspruch in diesen Angaben. Weber dagegen nimmt an, dass Felix bisher über einen Teil der Provinz Judäa, nämlich über die bereits erwähnte Landschaft Samaria gesetzt war und nach der Bestrafung des Cumanus [7] als Landpfleger der ganzen Provinz von Claudius gesandt wurde. Bei diesem Amtswechsel schenkte der Kaiser dem König Agrippa mehrere Landstriche.

[1] l. c. p. 177—197. [2] l. c. p. 177 ff. Auch Holtzmann berechnet auf Grund der Angaben des Tacitus die Abberufung des Felix auf das Jahr 55. Weber beansprucht für seine Berechnung keine absolute Sicherheit, sondern behauptet nur, dass sie die meiste Wahrscheinlichkeit für sich habe, falls die Angaben der Quellen bes. des Flav. Jos. richtig sind. [3] Antiq. 20, 7, 1 u. 2. [4] Weber meint etwa im Frühjahr 53. [5] Ann. 12, 54. [6] l. c. p. 21. [7] Fl. Jos. b. j. 2, 12, 6 ff.; antiq. 20, 6, 2 ff.; b. j. 2, 12, 18.

Diese Schenkung geschah, nachdem Claudius das zwölfte Regierungsjahr vollendet hatte.[1] Wegen der Gleichzeitigkeit[2] beider Ereignisse entscheidet sich Weber für das Jahr 53 als Beginn der Prokuratur des Felix, das Jahr 52 kann man jedoch kaum völlig ausschliessen; ein späteres Jahr kommt nicht in Betracht.

Wenn der Apostel (Act. 24, 10) zu Felix sagt: Ich weiss, dass du schon viele Jahre (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) Richter über dieses Volk bist, so ist diese Ausdrucksweise genügend motiviert durch die Zeit, welche Felix als Landpfleger von Samaria im Judenlande zubrachte.

Der Nachfolger des Felix, Festus, wurde von Nero gesandt, der am 13. Oktober 54 auf den Thron kam. Felix wurde zunächst von Nero bestätigt[3] und übte unter diesem Kaiser sein Amt aus.[4]

Zur Bestimmung der Zeit seiner Abberufung dient die Feststellung des Todesjahres des Britannikus.

Felix wurde nach seiner Abberufung von den Juden beim Kaiser verklagt und wäre bestraft worden, wenn ihm nicht sein Bruder Pallas, den der Kaiser damals am meisten in Ehren hielt,[5] Gnade erwirkt hätte. Pallas aber, der in den letzten Jahren des Claudius seinen Einfluss erlangt hatte,[6] konnte sich unter Nero nur kurze Zeit behaupten. Im Laufe des Jahres 55 entzweite sich nämlich Nero offen mit seiner Mutter Agrippina und der erste Schlag, den er gegen sie führte, war die Absetzung ihres Günstlings Pallas.[7] Agrippina drohte mit der Erhebung des Britannikus, des wahren Thronerben; diesen liess nun Nero schleunigst vergiften, weil er in der That binnen kurzem sein 14. Lebensjahr vollendete.[8]

Nach des Britannikus Beseitigung kamen Agrippina und Pallas nicht mehr zu Einfluss.[9] Die Ermordung des Britannikus erzählt Tacitus[10] beim Jahre 55.

Der Geburtstag des Britannikus war nach Sueton[11] am 23. Februar; nach demselben Schriftsteller wurde Britannikus geboren im Jahre 42; dieses Jahr gibt auch Dio Cassius[12] für

[1] Ant. 20, 7, 1. [2] cf. Weber p. 179 Anm. 4. [3] bell. j. 2, 13, 2. [4] b. j. 2, 13, 7; antiq. 20, 8, 7. [5] Ant. 20, 8, 9; Weber bemerkt für seine Schlussfolgerung eigens: „falls die Notiz des Josephus zuverlässig ist.“ [6] Tac. ann. 12, 2. 25. 53. [7] l. c. 13, 14. [8] l. c. 13, 15 f. [9] l. c. 13, 19. [10] l. c. 13, 15. [11] Sueton. vita Claudii c. 27. [12] Dio Cassius, hist. Rom. 60, 1—17.

die Geburt desselben an, sein 14. Lebensjahr vollendete er also am 23. Februar 56.

Pallas wird schon vorher gestürzt, er steht aber bei der Abberufung des Felix noch in Ehren, also kann diese nicht nach dem Jahre 55 erfolgt sein.

Weber [1] findet in den Angaben der Chronik des Eusebius, dessen Zeitbestimmungen Harnack volles Vertrauen schenkt, die Bestätigung seiner Rechnung. Desgleichen gibt Hieronymus das zweite Jahr Neros als Zeit der Überführung Pauli nach Rom an.[2] Mit diesen stimmt des Orosius [3] Nachricht überein, welcher aus Josephus mitteilt, im neunten Jahre des Claudius (49) seien durch diesen die Juden aus Rom vertrieben worden. Es ist die Zeit, da Paulus zum ersten Mal nach Korinth kam.[4]

Wenn auch über das Anfangsjahr der Prokuratur des Felix ebenso wie über die Dauer der Gefangenschaft des Apostels schwerlich alle Meinungsdifferenzen beseitigt werden können, so bleibt doch gewiss, dass unsere Quellen nicht über das Jahr 55/56 für den Amtsantritt des Festus und die Überführung des Apostels nach Rom hinausweisen, weshalb dieser Termin als äusserster in Betracht kommender Punkt zur Beurteilung der paulinischen Überlieferung als gesichert gelten darf.

Wenn wir von hier aus zurückrechnen und mit Harnack eine zweijährige Gefangenschaft des Apostels in Cäsarea annehmen, so fällt deren Anfang auf Pfingsten 54; nach Weber dauert die Gefangenschaft zu Cäsarea von Pfingsten bis Herbst 55. Vorher war der Apostel drei Monate in Korinth (Act. 20, 2) damit kommen wir auf Ende 53 bis Anfang 54 (Weber: Januar bis März 55). Vorausgehend war er drei Jahre in Ephesus (Act. 19, 10; 20, 31), damit kommen wir auf das Jahr 50 oder 51 zurück, die zweite Missionsreise dauerte drei Jahre, daher fällt das Apostelconzil in die Jahre 47 oder 48 (Der erste Aufenthalt in Corinth von Herbst 48 (49) bis Frühjahr 50 (51)). Gal. 2, 1 versteht man nun in der Regel vom Apostelconzil, daher ver-

[1] l. c. p. 192. [2] Nach der armenischen Übersetzung der Chronik des Eusebius erfolgt der Amtsantritt des Festus im 14. Jahre des Claudius (54 p. Chr). Nach der Bearbeitung des Hieronymus im 2. Jahre des Nero (55/56 p. Chr.). Erstere Angabe kann nicht stimmen, da Felix noch unter Nero fungiert hat. So Schürer, Z. f. w. Th. 1898 p. 21. [3] hist. 7, 6. [4] cf. Act. 18, 2.

legt man die Bekehrung des Apostels entweder vierzehn Jahre vorher oder, wenn man die vierzehn Jahre von der ersten Reise nach Jerusalem an rechnet, siebzehn Jahre vorher. Wir kommen somit auf die Jahre 33 (34) oder 30 (31) als Zeit der Bekehrung des Apostels; sie fällt also in das Todesjahr Christi oder in das folgende Jahr.[1]

Es wird zwar allgemein als selbstverständlich vorausgesetzt, dass der Apostel Gal. 2, 1 vom Apostelconzil spreche, weil die Umstände auffallend übereinstimmen, allein neuestens sucht Professor V. Weber in Würzburg[2] die Grundlosigkeit dieser Meinung darzuthun. Sein Resultat spricht er folgendermassen aus:[3] „Das ἔπειτα (Gal. 2, 1) leitet den Bericht über jene Jerusalemsreise des Paulus ein, die als die zweite seit seiner Bekehrung an die syrisch-cilicische Missionsperiode sich unmittelbar anschloss; und diese Reise ist identisch mit der

---

[1] Der Umstand, dass Paulus aus Damascus flieht zur Zeit des Königs Aretas (2 Cor. 11, 32. 33; Act. 9, 24. 25) bietet keinen sicheren Anhaltspunkt für eine spätere Datierung. Dass man „aus der Zeit des Caligula und des Claudius keine Münzen von Damaskus mit dem Bilde derselben hat, wohl aber aus der des Tiberius und des Nero wieder“ (A. Schäfer, Einleitung in d. N. T. 1898 p. 70 f.), kann doch sehr leicht auf einem blossen Zufall beruhen. Dazu cf. Cornely, Introductio III, p. 363; Schürer, Geschichte des jüd. Volkes 1. Bd. p. 618; 2. Bd. p. 82; Theol. Stud. u. Krit. 1899 p. 95—99 (Schürer, Der Ethnarch d. Königs Aretas 2 Cor. 11, 32). Ewas Bestimmtes konnte bisher aus der Erwähnung des Aretas für die paulinische Chronologie noch nicht erschlossen werden.

V. Weber kommt in einer chronologischen Untersuchung: „Das Jahr der Bekehrung des hl. Paulus“ in der Theol.-prakt. Monatsschrift von Dr. Pell, Passau, 1898, p. 523—526 zu folgendem Resultat: „Sonach hat das Jahr nach Christi Tod, d. i. 32, als Jahr der Bekehrung Pauli die grösste Wahrscheinlichkeit. Nur insofern auch das Jahr 29 (statt 30) als Todesjahr des Herrn einige Gründe für sich hat, bleibt auch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass des Apostels Bekehrung um ein Jahr vorzurücken ist. Im Katholik (1899 I p. 55. Anm. 1) fügt er dann bei: „Anderseits ist zufolge unserer Ausführungen nicht blos das Jahr 33 als möglich offen zu lassen, sondern es bleibt auch nicht ausgeschlossen, dass wir noch ein bis zwei Jahre herabgehen, falls anderweitige Gründe dazu nötigen.“ Jedenfalls soll damit aber nicht gesagt sein, dass sich Paulus ev. erst 3—4 Jahre nach Christi Tod bekehrt habe, sondern wenn der Tod Christi weiter herabgerückt werden muss, dann rückt auch die Bekehrung Pauli weiter herab nnd umgekehrt.

[2] Katholik 1899 I p. 45 ff „Neue Erklärung von Gal. 2, 1 ff.“

[3] l. c. p. 53.

Collectenreise Apg. 11, 30, wofern die Apostelgeschichte glaubwürdig ist.“ Wenn der Apostel aber Gal. 2, 1 von der zweiten Reise (der sog. Collektenreise) spricht, dann fällt diese in das Jahr 44 (45, auch 46 ist nicht ausgeschlossen), das Apostelconzil aber findet drei bis vier Jahre später statt. Auch diese Annahme rückt den Zeitpunkt der Bekehrung Pauli nicht weiter vom Todesjahre Christi hinweg.

Dass Paulus erst drei oder vier Jahre nach dem Tode Christi bekehrt worden sei, nennt Harnack eine „grundlose Behauptung.“ Bei dieser Berechnung wird Paulus nach zweijähriger römischer Gefangenschaft wieder frei zu einer Zeit, da Nero noch nicht unter dem Einfluss der Poppäa Sabina, die der jüdischen Religion ergeben war,[1] stand, dies aber war seit dem Jahre 58 der Fall.[2] Den Tod Pauli setzt man auf das Jahr 68 an; die Zwischenzeit verwendet Paulus zur Missionsthätigkeit im Osten und in Spanien und verfasst die Pastoralbriefe. Auch die Umstände der ersten Gefangenschaft passen nicht in eine spätere Zeit. Nach dem Philipperbrief macht das Christentum während Pauli Anwesenheit in Rom die besten Fortschritte; wenn aber Paulus erst 61 oder 62 nach Rom kommt, dann ist nicht erklärlich, wie ein so rascher Umschwung der Verhältnisse, wie wir sie im Jahre 64 daselbst wiederfinden, eintrat, wo Nero auf die Christen, die beim Volke verhasst waren,[3] den Brand der Stadt schieben kann. Um solchen Hass hervorzurufen, musste das Christentum doch erst an Umfang gewinnen und bekannt werden.[4]

Diese frühe Bekehrung Pauli entspricht allein dem geschichtlichen Verlauf der Ereignisse wie er in der Apostelgeschichte geschildert wird. Paulus bekehrt sich auf dem Wege nach Damaskus, da er im Begriffe steht, auch hier die Kirche zu verfolgen; das aber setzt voraus, dass die jugendliche Christengemeinde schon in Gegensatz zum Judentum trat und mit frischer Kraft nach aussen sich geltend machte, um eine so energische Bekämpfung hervorzurufen. In der That liessen sich nach Act. 2, 41 auf die Rede Petri am Pfingstfeste ungefähr drei Tausend taufen, nach der Heilung des Lahmgeborenen steigt auf Petri Wort hin die Zahl der Gläubigen auf fünf

---

[1] Fl. Jos. Ant. 20, 8, 11. [2] Tac. Ann. 13, 46. [3] l. c. 15, 44. [4] cf. Blass p. 24.

Tausend (Act. 4, 4); diese Zahlen setzen voraus, dass die Verkündigung des Christentums sofort ein rapides Wachstum der gläubigen Gemeinschaft hervorrief, die entstandene Gährung veranlasste dann die Gewaltmassregeln der Obrigkeit.

Es ergibt sich aus diesen Nachrichten, dass das Christentum sogleich als neue Religion auftrat, die ihren Gegensatz zum herrschenden Judentum fühlte und wenn die zarte Pflanzung auch noch mit tausend Fasern an den heimischen Boden gefesselt war, da sich die ersten Bekenner unmöglich auf einmal von ihrer Nationalität emancipieren konnten, so ist doch die Annahme nicht berechtigt, das Christentum sei erst allmählich zu seiner eigenartigen Ausbildung gelangt; es muss vielmehr von Anfang an sich seines besonderen Charakters bewusst gewesen sein, um so in die Erscheinung treten zu können.

c) Das Verhältnis des hl. Paulus zur Urgemeinde.

Nach dem heutigen Stande der chronologischen Forschung wäre Paulus als unanfechtbarer Zeuge der ursprünglichsten Anschauungen über Jesu Person und Werk erwiesen, wenn nicht seine eigenartige Stellung zur sog. Urgemeinde der Kritik Veranlassung gegeben hätte, eine Kluft zwischen ihm und den Uraposteln herzustellen. Dieser Gegensatz wird zunächst als ein äusserer gefasst, dann hat man aber die beste Grundlage, um ihn auch auf die Gesamtauffassung des Apostels vom Christentum zu übertragen; dieses soll im Geiste Pauli eine völlige Umgestaltung erfahren und seinen eigentümlichen Charakter als Weltreligion empfangen haben.

Die untrüglichen Quellen über das Verhältnis Pauli zur Urgemeinde bilden seine Briefe; aber Paulus erscheint in diesen durchaus nicht als derjenige, welcher sich von der Urgemeinde zu Jerusalem isoliert, von ihr hinwegstrebt oder gar in offenen Gegensatz zu derselben tritt, vielmehr geht bei all seiner Selbstständigkeit sein Bemühen stets dahin, die heidenchristlichen Gemeinden in einem festen Zusammenschluss unter sich und mit der Urkirche zu vereinigen. Er sah ein, dass er nur so seinem Werke Dauer verschaffen könne. (Gal. 2, 2; 1, 18).

Paulus hält daran fest, dass er sein Evangelium nicht von Menschen, sondern durch unmittelbare Offenbarung Jesu Christi

empfangen habe (Gal. 1, 12). Dürfen wir aber daraus einen inhaltlichen Gegensatz seines Evangeliums zu dem der Urgemeinde ableiten? Durch Berufung auf die empfangene Offenbarung will der Apostel nur den Nachweis liefern, dass er kraft göttlicher Vollmacht das Evangelium verkünde, dass er darum vollberechtigter Apostel sei, dass seine Berufung zum Apostolat nicht von der Zustimmung und der Unterweisung der älteren Apostel, welche Christum während seines Erdenwandels gesehen, abhängig gewesen sei; die Verdächtigungen der Judaisten erweist er so als grundlos.

Wenn er drei Jahre nach seiner Bekehrung zu Petrus nach Jerusalem kommt, so setzt das voraus, dass er als Glied der Urkirche betrachtet sein wollte und mit ihr im Glauben harmonierte. Der Apostel steht der Urgemeinde nicht als Fremdling gegenüber, der sich um diese nicht kümmerte und seine eigenen Wege ging; zu dieser Meinung lässt man sich durch die Äusserungen des Galaterbriefes verleiten, aus dem man herausliest, der Apostel habe die drei ersten Jahre nach seiner Bekehrung fern von der christlichen Gemeinde in Arabien zugebracht. Allein der Wortlaut selbst ist die beste Widerlegung dieser Meinung. „Es ist ein Irrtum, dass er von drei Jahren seines Aufenthaltes spricht.“ [1] Der Apostel will vielmehr sagen, dass ihn seine himmlische Offenbarung und Berufung des Bedürfnisses überhob, sich noch an menschliche Autorität zu wenden, weshalb er nicht nach Jerusalem ging, um dort von den Urapösteln sich bestätigen zu lassen; ja er kam gar nicht mit denselben zusammen. „Um dies ins volle Licht zu setzen, fügt er hinzu, dass er damals vielmehr statt nach Jerusalem nach Arabien gegangen ist, also gerade in entgegengesetzter Richtung und fern ab von allen solchen Berührungen und weiterhin auch nicht nach Jerusalem, sondern vielmehr nach Damaskus.“ [2]

Dass es seine Schwierigkeiten hatte, bis man sich Paulus ohne alles Misstrauen näherte und ihn als vollberechtigten Apostel

[1] Weizsäcker l. c. p. 80. Der Apostel sagt Gal. 1, 17: „Auch ging ich nicht nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, sondern ich ging nach Arabien (ἀπῆλθον) und kehrte wieder nach Damaskus zurück. v 18 fährt er fort: dann nach drei Jahren (ἔπειτα μετὰ ἔτη τρία) ging ich hinauf nach Jerusalem (ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα). [2] Weizsäcker l. c. p. 81.

anerkannte, ist bei seiner Vergangenheit, bei den ausserordentlichen Vorgängen seiner Bekehrung und bei der Höhe des Amtes, das er in Anspruch nahm, wohl begreiflich.

Die Grundsätze, nach welchen der Apostel das Verhältnis der von ihm gegründeten heidenchristlichen Kirchen zur Kirche von Jerusalem regelte, bestätigen das persönliche Verhalten des Apostels; sie zeigen nichts von einem Gegensatz zu Jerusalem und weisen somit darauf hin, dass des Apostels Lehre von Christus im Einklange stand mit den grundlegenden Lehren der Kirche von Jerusalem.

Das Bindeglied, das Paulus mit der Urkirche auch äusserlich verknüpfte, ist sein Begleiter Barnabas, der aus der jerusalemischen Gemeinde hervorgegangen war; nirgends finden wir eine Spur, dass Paulus mit dessen Anschauungen in Gegensatz getreten sei. Hätte Paulus über die Persönlichkeit Christi Lehren vorgetragen, die in wichtigen Punkten von dem Glauben des Barnabas abwichen, so hätte es gewiss schon am Anfang zu Auseinandersetzungen und zu grundsätzlicher Trennung kommen müssen.

Mit dieser Begleitschaft des Apostels stimmt die Thatsache überein, die sich aus den Briefen des Apostels mit unwiderleglicher Sicherheit ergibt, dass nämlich sein stetes Ziel nicht die Gründung einer von Jerusalem losgelösten Heidenkirche war, sondern dass er Jerusalem immer als den Ausgangs- und Einheits-punkt betrachtete, an welchen die übrigen Kirchen sich anschliessen mussten.

Den klaren Beweis, wieviel Paulus an dem Zusammenhang und der Übereinstimmung mit der Urgemeinde gelegen war, bildet die Thatsache, dass er sein Evangelium den Uraposteln vorlegte, „damit er nicht etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei.“ (Gal. 2, 2). Der Gedanke, vergeblich gearbeitet zu haben, kann sich natürlich „nicht auf seine eigene Mission und den Erfolg derselben beziehen, denn dieser lag als Thatsache vor ihm. Die Besorgnis muss also etwas anderes als diesen unmittelbaren Erfolg zum Gegenstande haben und dies kann nichts anderes sein als der Erfolg seines Werkes in Jerusalem, die Anerkennung desselben. Dies ist vollkommen erklärt, wenn wir annehmen, dass er bei aller Freiheit seiner Überzeugung und Unabhängigkeit seines Handelns die Hoff-

nung nicht aus dem Auge verlor, mit diesem doch nur an dem Bau einer grossen einheitlichen Gemeinde Christi zu arbeiten." [1] „Was ihn getrieben hat, nach Jerusalem zu gehen, beweist, dass ein Druck auf ihm gelegen war, solange die Auseinandersetzung fehlte, solange nicht Klarheit über das Verhältnis zur Urgemeinde geschaffen war." [2] Den Grund, warum Paulus naturgemäss diese Einigung anstreben musste, spricht Weizsäcker [3] mit folgenden Worten aus: „Die grösste Gefahr, welche in letzter Absicht den grossen Zielen des Paulus drohte, war das Zerfahren der Sache, das Übergewicht der zuwachsenden Einflüsse des fremden Bodens, die Umbildung des Glaubens, das Auseinandergehen in verschiedenartige Schulen, welche nach ihrem eigenen Urteil und Geschmack sich aneigneten, was ihnen gut dünkte. Es ist nicht zu ermessen, wieviel zur Überwindung gerade dieser Gefahr das Fortbestehen des historischen Ausgangspunktes, das Richtmass, welches hiefür von der Urgemeinde ausging, beigetragen hat. Dadurch vor allem kam das Christentum zu den Heiden als ein neuer Glaube und doch als eine historische Religion, ja als eine Religion, die sich nicht in eine Philosophie auflösen liess. . . . . . Was dieselbe in erster Linie und dauernd zu bieten hatte, war nicht mehr und nicht weniger als die fortdauernde lebendige Kunde von Jesus selbst und die Nachwirkung des persönlichen Verhältnisses zu ihm. Sie ist doch im Besitze des historischen Jesus, und Niemand, auch Paulus nicht, konnte sie entbehren, wenn der Glaube sich nicht von Jesus loslösen sollte."

Als hauptsächlichstes Zeugnis zum Erweis des vorhandenen Gegensatzes gilt der Galaterbrief, aus dem „wir ein wesentlich anderes Gesamtbild der Verhältnisse und Vorgänge bekommen als aus der Apostelgeschichte." [4] „Wo dort Mann gegen Mann und Glaube gegen Glaube steht und der Fortschritt aus dem Ringen der Charaktere hervorgeht, da bewegt sich hier alles in dem Fahrwasser geordneter Zustände, wo die Behörde entscheidet und sicheren Gehorsam findet." [5] Das Apostelconcil soll nach der Apostelgeschichte (Act. 15) unter ganz anderen Umständen stattfinden als nach dem Galaterbriefe. Paulus ist natürlich „ein Zeuge ersten Ranges," [6] er schreibt aus der le-

[1] Weizsäcker l. c. p. 153 f. [2] Ibid. p. 198. [3] l. c. p. 382 f. cf. dazu p. 621. [4] l. c. p. 174 f. [5] l. c. p. 175. [6] l. c. p. 174.

bendigen Erfahrung der Thatsachen, die Apostelgeschichte aber als „das Werk eines späteren Mannes,“ [1] der auf seine Berichte angewiesen ist, trägt die Vorstellungen späterer Zeit, wo die Gegensätze sich versöhnt hatten, in die Erzählung ein, kann also dem Berichte Pauli gegenüber nicht ins Gewicht fallen.

Diese aus der „Färbung“ der beiden Schreiben hergeleiteten Gründe sind leicht zu widerlegen. Das eine ist mitten in der Hitze des Kampfes geschrieben, ein Warnungsruf an die teure Heerde gegen die Umtriebe einiger Judaisten, die durchaus nicht mit den Führern der Urgemeinde zu identificieren sind, das andere ist ein späteres Referat, bei welchem jener Streit in dem Entwicklungsbilde der Gesamtverhältnisse gar keinen Platz findet, weil er eben keinen wesentlichen Zug ausmacht. Ein prinzipieller Gegensatz Pauli gegenüber den Uraposteln muss erst vorausgesetzt werden, um ihn im Galaterbrief wiederzufinden.

Die Hauptschwierigkeit zur Vereinbarung der Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief bilden die chronologischen Angaben des letzteren.

Gal. 2, 1 sagt nämlich der Apostel, er sei erst nach vierzehn Jahren wieder nach Jerusalem gekommen, nachdem er das erste Mal drei Jahre nach seiner Bekehrung dort war, wobei er Niemand gesehen hatte als Petrus und Jacobus, den Bruder des Herrn. Mit dieser Erzählung soll sich die Apostelgeschichte 11 erzählte Reise, die sog. Kollektenreise, nicht in Einklang bringen lassen, dieselbe müsse vielmehr, dem tendenziösen Charakter dieses Schriftwerkes entsprechend, eingeschoben sein. „Was diese weitere Reise des Paulus nach Jerusalem betrifft, so ist es schon der Zeitbestimmung wegen unmöglich, eine von denjenigen beiden Reisen darin wiederzufinden, von welchen Paulus im Galaterbrief erzählt. Denn es ist nicht zu übersehen, dass der Verfasser sie in die Zeit verlegt, in welcher die Katastrophe des Agrippa eingetreten ist also in das Jahr 44 unserer Zeitrechnung. Damit stimmt auch überein dass er die geweissagte Hungersnot als diejenige bezeichnet, welche unter Claudius eingetreten sei, und dass Jerusalem in der That von einer solchen im Jahre 44 betroffen wurde. . . . Hienach soll diese Reise mitten hineinfallen in den Abschnitt der vierzehn Jahre, über

[1] l. c. p. 175.

welchen wir von Paulus wissen, dass ihn damals kein Mensch in Jerusalem zu sehen bekam. Es kann daher auch nicht davon die Rede sein, dass die Hungersnot irgendwie der ganzen Erzählung einen historischen Halt gebe. Diese Reise mit ihrer Veranlassung und ihrem Ende ist also jedenfalls zu streichen."[1]

Allein die Chronologie macht keine Schwierigkeit; die vierzehn Jahre, welche Paulus hier angibt, sind jedenfalls von seiner Bekehrung an zu rechnen, da er ja doch im Interesse seines Beweises bestrebt ist, möglichst grosse Zahlen zu gewinnen.[2] Fällt die Bekehrung in das Jahr 30, so fällt die zweite Reise in das fragliche Jahr 44. Übrigens hier irgendwie die Zahlen zu pressen geht nicht an, dieselben lassen vielmehr immer einen Spielraum von zwei bis drei Jahren. Der Hebräer zählt ja den Anfang und das Ende des Zeitabschnittes noch ganz mit und sagt drei Tage, wo es blos anderthalb Tage sind. So können es auch hier dreizehn oder zwölf und ein halbes Jahr sein, während welcher Paulus nicht in Jerusalem war. Ausserdem ist es leicht denkbar, dass die eigentliche Not erst 45 oder 46 zum Ausbruch kam, nachdem im vorausgehenden Jahre der Misswachs gewesen war. Es bleibt demnach für die Reise Pauli die Zeit von 44—46 offen und eine Schwierigkeit in der Vereinbarung der Apostelgeschichte mit dem Galaterbriefe besteht nirgends.

Wie haben wir uns nun aber den Verlauf der Ereignisse vorzustellen? Es ist sicher, dass die Umstände von Act. 15 und Gal. 2 auffallend übereinstimmen, allein die Frage nach der Beobachtung des mosaischen Gesetzes war das Problem, welches die ganze erste Zeit hindurch die Apostel beschäftigte, es war die Hauptcontroverse der von den nationalen Fesseln sich loslösenden Kirche, sodass ein wiederholtes Zusammentreffen ähnlicher Umstände gar nicht unerklärlich ist.

Wenn wir annehmen, dass Paulus auf dieser zweiten Reise die Gal. 2 erwähnte Vereinbarung traf, Petrus aber trotzdem in Antiochien das von Paulus getadelte Verhalten an den Tag legte, weil die Übereinkunft die Speisegemeinschaft nicht geregelt hatte, so lässt sich einerseits das Verhalten Petri erklären,

---

[1] Weizsäcker p. 90. [2] Auch jede andere Beziehung der 14 Jahre ergibt keine Schwierigkeiten cf. Weber, Katholik 1899, I. p. 54 f., wo eine vierfache Deutung der 14 Jahre als möglich zugelassen ist.

anderseits ist aber auch natürlich, dass nach einem derartigen Vorfalle eine judaistische Reaktion erfolgte (Apg. 15) und eine endgiltige Ordnung der heidenchristlichen Angelegenheiten nötig wurde. Die endgiltige Regelung geschah dann auf dem Apostelconcil, das bald darauf stattfand.[1]

Der Galaterbrief wäre dann schon vor dem Apostelconcil geschrieben und gäbe ein Bild der Zustände vor der endgiltigen Ordnung, die auf demselben vorgenommen wurde. In der That stimmt diese Annahme gut mit dem Zusammenhang. Nach der gewöhnlichen Ansicht nämlich sind zwar die Adressaten des Briefes die von Paulus auf der zweiten Missionsreise gegründeten Christengemeinden im eigentlichen Galatien, nach neuerer Meinung die auf der ersten Missionsreise gestifteten Christengemeinden der römischen Provinz Galatien, also die Christengemeinden von Lykaonien und Pisidien.[2] Seit dem Jahre 25 a. C. war nämlich das ursprüngliche Königreich Galatien von den Römern zu einer Provinz gemacht worden und schon der letzte König Amyntas hatte für seine treuen Dienste verschiedene Provinzen geschenkt bekommen: Teile von Lycaonien, Pisidien, Pamphylien und Isaurien. Nach dem gewaltsamen Tode des Amyntas wurde das Land römische Provinz, die von dem Königreich des Amyntas den Namen Galatien behielt, obwohl die eigentlichen Gallier nur einen kleinen Teil der neuen Provinz bewohnten. Als Paulus

[1] cf. Weber, Katholik l. c. p. 64: „Die Heidenchristenfrage wurde somit in Jerusalem zweimal verhandelt: zuerst gelegentlich der Collektenreise vertraulich und mit dem Ergebnis des Apostelübereinkommens (Gal. 2, 1—10), dann, als die verabredete Scheidung der Missionsgebiete in gemischten Gemeinden, wie Antiochia, als undurchführbar sich erwiesen hatte (Gal. 2, 11 f.) und eine judaistische Reaktion mit bewusster und offener Opposition gegen das paulinische Heidenevangelium gefolgt war, öffentlich mit feierlicher Beschlussfassung und weiser Regelung der Streitfrage. (Apg. 15).“

[2] Cornely, Introductio III p. 416: Patres et antiqui interpretes de hac quaestione nihil certi tradidere; moderni interpretes, qui eam attingunt, longe plerique Galatiam proprie dictam intelligendam esse asserunt; nihilominus probabiliorem censemus eorum sententiam, qui ecclesias Galatiae volunt esse ecclesias illas, quas in primo suo itinere apostolico Paulus Antiochiae Pisidiae, Iconii, Lystris in Lycaonia „universaque regione in circuitu“ fundavit. Die nähere Begründung siehe ibid. p. 417 f. cf. V. Weber, „Das gute Recht der südgalatischen Hypothese“ im 1. Bd. des Katholik 1898; p. 193 ff.; 301 ff.; 412 ff.; Ibid. Bd. II: „Paulus war nur einmal in Galatien vor dem Galaterbrief“ p. 33 ff.; 121 ff.; 221 ff.

den Brief schrieb, waren siebzig Jahre verflossen, seit das Land Provinz geworden war. Da nun der Apostel einen zusammenfassenden Namen brauchte, sonst aber regelmässig den Namen der Provinz als gemeinsamen Namen wählt, ist nicht einzusehen, wie er die Gemeinden zusammen anders hätte benennen sollen.

Die inneren Kriterien sprechen vollständig für die Abfassung des Briefes vor dem Apostelconcil. Döllinger[1] bemerkt, „man habe es auffallend gefunden, dass Paulus sich in diesem Briefe nie auf die Entscheidung des Concils von Jerusalem berufen habe.“ Zur Lösung dieser Schwierigkeit meint er, die galatischen Christen hätten die Entscheidung des Concils sehr wohl gekannt und gewusst, dass ihnen Niemand die Haltung des Gesetzes als striktes Gebot auferlegen könne, die galatischen Irrlehrer empfahlen mit Berufung auf das Beispiel der Hauptapostel die Beschneidung und die Beobachtung einiger gesetzlichen Gebräuche teils aus Gründen der Sicherheit, teils aus religiösen Gründen als höhere Stufe der Vollkommenheit; dabei hätten sie die apostolische Würde Pauli verdächtigt.

Allein der scharfe Ton des Apostels stimmt sehr wenig mit dieser Auffassung überein wie schon das erste Kapitel zeigt:[2] „Ich wundere mich, dass ihr so schnell von dem, der euch zur Gnade Christi berufen hat, zu einem andern Evangelium übergeht.“ Es handelt sich um ein μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. „Wenn selbst wir oder ein Engel des Himmels euch etwas anderes verkündete als wir verkündet haben, der sei verflucht.“ Die weitere Darlegung über die Freiheit des Evangeliums und die Knechtschaft des Gesetzes hat jedenfalls principielle Fragen, nicht einen blossen Rat im Auge.

Die schroffen Gegensätze zwischen Paulus und der Urgemeinde verschwinden sonach, lösen sich vielmehr in die sachgemässe, allmähliche Entwicklung auf wie sie die Apostelgeschichte schildert; freilich ohne Kämpfe ging es dabei nicht ab. Paulus ist jene gewaltige Persönlichkeit, welche das Christentum in seiner ganzen Tiefe erfasst, konsequent durchführt, was in der Urgemeinde als schüchterner Keim nach freiem Wachstum ringt. Er kommt gewissermassen der Ratlosigkeit, die den jüdischen Geist angesichts des universalen Charakters des Christentums befällt, zu Hilfe, entnimmt mit kühner Hand das reine

[1] l. c. p. 69 f. [2] cf. 1, 6—8.

Samenkorn des Evangeliums dem beschränkten Boden der Heimat, um es auf das weite Feld der Heidenvölker zu streuen.

3. Der erste Corinther-Brief des hl. Paulus.

Der 1. Brief Pauli an die Corinther gehört zu jenen Schriften des neutestamentlichen Kanons, welche auch der radikalsten Kritik Trotz bieten, wenn diese den Versuch macht, dieselben von ihrem historischen Boden loszulösen. Betreff des ersten Corintherbriefes sagt Cornely [1]: „So viele und so hervorragende Zeugnisse stellen den apostolischen Ursprung des ersten Briefes ausser Zweifel, dass Niemand, der den geschichtlichen Dokumenten irgend welche Glaubwürdigkeit beimisst, denselben in Abrede zu stellen gewagt hat.“ Damit spricht Cornely nur das übereinstimmende Urteil der Autoren der verschiedensten Richtungen aus.[2]

Der Apostelschüler Clemens von Rom legt bereits Zeugnis für denselben ab, da er auf ihn verweist mit den Worten: „Nehmt den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand!“ Er will die Corinther an die bereits von dem Apostel gerügten Spaltungen erinnern.[3] Er kennt den Hymnus auf die Liebe im dreizehnten Kapitel unseres Briefes.[4] Nicht minder klar ist das Zeugnis des hl. Polycarp, des Schülers des hl. Johannes, wenn er an die Philipper schreibt: „Wisst ihr nicht, dass die Heiligen die Welt

[1] Cornely, Introductio III p. 455. [2] Von den Briefen an die Galater, Korinther und Römer sagt Beyschlag in seiner Neutestamentlichen Theologie II. p. 4: „Sie hat auch die zweifelmütigste Kritik, soweit sie überhaupt noch historischen Sinn bewahrte, als die sicheren Grundlagen für das Verständnis unsers Apostels sowohl als des ganzen apostolischen Zeitalters anerkannt. Sind sie auch neuerlichst als Erzeugnis späterer Erdichtung verdächtigt worden, so hat dieser Versuch nur zeigen können, welche Bodenlosigkeit einer kritischen Neuerungs- und Überbietungssucht eignet, die den Gipfel der Wissenschaftlichkeit in historischem Skepticismus erblickt.“ Weizsäcker (l. c. p. 189) bezeichnet die paulinischen Briefe als „Geschichtsquellen allerersten Ranges.“ „Es sind Schreiben so inhaltreich und so klar, dass sie überall anschauliche Lebensbilder geben und dass der Gang der Dinge nach seinen wesentlichen Bedingungen, treibenden Kräften und Erfolgen darin mit unwiderstehlicher Klarheit vor uns liegt.“ [3] 1 Cor. 47 (’Αναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραφεν; ἐπ’ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν, περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ ’Απόλλω, διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ὑμᾶς πεποιῆσθαι) cf. 1 Cor. 1, 10. [4] 1 Cor. 49.

richten werden wie Paulus lehrt?"[1] Diesen beiden schliesst sich eine ganze Reihe von Zeugen aus der ersten Zeit an.[2] Sie reichen aus zu dem Nachweise, dass der Brief den Männern, welche das Erbe der apostolischen Zeit überkamen und fortpflanzten, bekannt war und dass sie ihn als massgebend für ihre eigenen Anschauungen betrachteten. In der Anerkennung zeigt sich nie eine Spur von Unsicherheit oder Schwanken.

Zu diesen äusseren Zeugnissen stimmen die inneren Kriterien. Der Brief trägt alle individuellen Eigentümlichkeiten, welche dem Apostel Paulus charakteristisch sind und ist durchaus den Umständen angemessen, welche er voraussetzt. Unser Brief soll dem praktischen Bedürfnisse dienen; daraus erklärt sich von selbst, dass Paulus die verschiedenartigen Gegenstände, welche er zu erörtern hat, nicht nach einem schulmässigen Kunstschema unter einander zu verbinden sucht, sondern sie anscheinend mehr lose aneinander reiht. Der Brief soll den mündlichen Verkehr ersetzen, er trägt darum alle Kennzeichen des ungezierten, mündlichen Austausches, ist aber eben deshalb voll lebendiger, volkstümlicher Plastik. Dadurch dass eine Frage nach der andern behandelt wird, gewinnt die Darstellung ihre reiche Abwechslung. Bald ist es Persönliches, was der Apostel behandelt, bald Sachliches, auf den ruhigen Lehrvortrag folgen die lebhaftesten Affekte. Der Brief ist so recht geeignet, das werdende Gemeindeleben klar wiederzuspiegeln und uns einen Blick zu eröffnen in das mühevolle Arbeitsfeld des Apostels. Er steht mitten im Kampfe gegen das seine jugendliche Pflanzung rings umwuchernde Heidentum, dessen Sittenverderbnis die Reinheit des christlichen Lebens zu beflecken und dessen Bildungsstolz die Thorheit des Kreuzes verächtlich zu machen drohte. Wie die Ächtheit so war deshalb auch die Einheit unseres Briefes jeder Zeit unbestritten. Die erst in der neuesten Zeit gemachten Versuche,[3] die äusseren Zeugnisse völlig für nichts zu achten und aus „inneren Gründen" diese Briefe als unächt

---

[1] Polyc. ad Philipp. c. 11 cf. 1 Cor. 6, 2. [2] cf. Herm. mand. 4, 4; Ign. Eph. 2; Epistola ad Diogn. 12; Iren. adv. haer. IV, 27; III, 11 cf. 1 Cor. 10, 1; 2 Cor. 5, 10; Clem. Alex. Strom. IV, 21; Tertull. c. Marc. V, 10—12. [3] Zuerst von B. Bauer, Christus und die Cäsaren 1877; Havet, Le christianisme et ses origenes. Das Nähere über diese Versuche s. Heinrici l. c. p. 25 ff. Cornely, Introductio III p. 457 f.

und als „tendenziöse Kunstprodukte“ des zweiten Jahrhunderts zu erklären, haben angesichts der klaren Thatsachen, die aus diesen Schreiben sprechen, auch vor dem Forum der rücksichtslosesten Kritik, die sonst nicht gerne aufbaut, keine Anerkennung gefunden; im Gegenteil, das Unnatürliche und Phantastische dieses Verfahrens, das ohne jegliche Beachtung des geschichtlichen Verlaufs vorgenommen wurde, hat die Ächtheit und Einheit dieser Briefe nur um so klarer bestätigt.

Auch die vorgenommenen Textscheidungen sind ohne Anerkennung geblieben. Clemen[1] z. B. widerlegt die Mehrzahl der aufgestellten Hypothesen, soweit sie ihm überhaupt der Widerlegung wert scheinen; seine eigenen Aufstellungen werden aber ebenso als unbegründet abgewiesen.

Der erste Corintherbrief ist zu Ephesus geschrieben, kurz bevor der Apostel diese Stadt auf seiner dritten Missionsreise verliess (1 Cor. 16, 8. 9), nachdem er sich fast drei Jahre (Act. 19, 10) dort aufgehalten hatte. Den Brief schrieb er wohl einige Zeit vor Pfingsten (1 Cor. 16, 8); aus 1 Cor. 5, 6—8 schliesst man, dass der Brief kurz vor Ostern abgefasst sei.

Unser Brief ist etwa ein Jahr vor der Gefangennehmung des Apostels geschrieben. Nachdem Paulus nämlich in Ephesus den Entschluss gefasst hatte, Macedonien und Achaia zu durchziehen und dann nach Jerusalem zu gehen (Act. 19, 21), sandte er Timotheus und Erastus voraus, während er selbst noch einige Zeit in Asien blieb (Act. 19, 22). Nach dem Aufruhr des Demetrius reist er nach Macedonien ab, geht dann nach Griechenland, bleibt dort drei Monate, kehrt über Macedonien zurück, nachdem er sich nicht nach Syrien hatte einschiffen können (Act. 20, 1—4). Nach Ostern geht er zu Philippi in See (Act. 20, 6), sucht bis Pfingsten nach Jerusalem zu gelangen (Act. 20, 16) und wird nach seiner Ankunft dortselbst gefangen genommen (Act. 21).

Wenn nun im Jahre 55 Festus dem Felix folgt, und das biennium sich auf des letzteren Amtsführung bezieht, so fällt die Abfassung des Briefes in das Jahr 54; nimmt man aber eine zweijährige Gefangenschaft des Apostels in Caesarea an, so kommen wir zurück auf das Jahr 52 als Zeit der Abfassung.

[1] „Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe“ Göttingen 1894 cf. dazu Theol. Lit.-Zeitung 1895 p. 128 die Recension von v. Soden.

4. Die paulinische Abendmahlstradition.

a) Pauli Kunde von der Einsetzung Jesu und die Urgemeinde.

Unsere bisherigen Ausführungen dienten dem Nachweis, dass Paulus nicht einen von der Urgemeinde hinwegstrebenden wilden Schössling bildet, sondern dass er in harmonischer Verbindung mit dem Stamme und dem ganzen Baume sich entfaltet. Das Dokument von ihm, das für unsern Beweis in erster Linie in Betracht kommt, ist als geschichtliche Urkunde über jeden Zweifel erhaben. Es obliegt uns nunmehr die Aufgabe, Pauli Überlieferung vom Abendmahl nach ihrer historischen Seite einer genaueren Prüfung zu unterziehen.

Eine allgemeine Kunde von Jesu Ansprüchen und Schicksalen besass Paulus jedenfalls schon vor dem Ereignis bei Damaskus. Das Auftreten Jesu von Nazareth als Lehrer und Wunderthäter ebenso wie der Tod Jesu in Jerusalem konnten ihm nicht gänzlich fremd geblieben sein; ohne ein bestimmtes Urteil über Jesus wäre der blinde Eifer unerklärlich, mit welchem er die neue Sekte verfolgte. Durch seinen Anschluss an die Bekenner Jesu legte er das Geständnis ab, dass er die Erscheinung Jesu bisher falsch beurteilt habe und der Glaube der Jünger gerechtfertigt sei. Das Gemeinschaftsverhältnis, in welches Paulus nach seiner Bekehrung zur christlichen Gemeinde tritt, lässt es als selbstverständlich erscheinen, dass ihm die Thatsachen des Lebens Jesu bekannt wurden, wenigstens soweit dieselben für dessen Person und Lehre von Wichtigkeit sind. Das Bild des „historischen Jesus“ wie es in der Urgemeinde fortlebte und die Erscheinung Christi bei Damaskus mussten bei ihm notwendigermassen eine innere Einheit bilden, die Erniedrigung Jesu und seine Verherrlichung mussten in ihrer Beziehung erklärt werden. Auch die Kritik gibt zu, dass Paulus die Thatsachen des Lebens Jesu kennt und sie findet es auch erklärlich, dass er so wenig Thatsachen aus dem Leben Jesu erwähnt: „Paulus hat unzweifelhaft die Überlieferung von Jesus gekannt; von Thaten Jesu in seinem Leben macht er aber in der Lehre keinen Gebrauch; wir finden keinen Beweis aus seinen Wundern oder aus seiner Menschenfreundlichkeit. Dass er die Aussprüche Jesu kennt, zeigen seine Anfüh-

rungen. Er braucht sie zur höchsten Entscheidung in Fragen des Lebens und auch in solchen des Glaubens. Aber er wendet sie doch selten an, und nirgends ist eine Spur, dass er es gethan hätte zu dem Zwecke, um zu beweisen, was Jesus selbst sei. Alles dies erklärt sich daraus, dass der Christus, den er kennen lernte, der auferstandene war und dass diese Idee sein ganzes Denken über ihn beherrschte.“[1] Spitta[2] gibt zwar zu, dass sich Paulus „nach den Einzelheiten des Lebens Jesu genau erkundigte, nur frage es sich, ob er immer die zuverlässigen Träger der Überlieferung gehabt habe. Zur Begründung seines Zweifels führt Spitta an, das Paulus zum ersten Male drei Jahre nach seiner Bekehrung für fünfzehn Tage mit Petrus und Jacobus zusammengekommen sei (Gal. 1, 18) und dass dann vierzehn Jahre verflossen seien, ehe er wieder mit den Aposteln zusammengetroffen. Zur Erklärung nimmt er noch die Unbefangenheit der Berichterstatter und des Apostels zu Hilfe: „Es liegt in der Natur der Sache, dass sich bei denen, die nicht Augenzeugen waren, sehr bald manchfache Variationen der Geschichte Jesu gebildet baben und es ist nicht einzusehen, weshalb der Apostel, wenn ihm derartige Berichte durch begeisterte Anhänger Jesu zugingen, dieselben nicht sollte unbefangen aufgenommen und, wenn dieselben etwa nicht mit einander stimmten, nach bestem Ermessen ausgeglichen haben.“[3] Glaubt Spitta vielleicht, dass nur die Apostel in Jerusalem Paulus genau informieren konnten und nicht auch hundert Andere, welche diesen ihre Kunde direkt verdankten? Dass Paulus sich auf eine zuverlässige Kunde stützte, zeigt sein Auftreten gegen die Corinther, wo man den Gedanken Jesu zu verlieren in Gefahr war.

Doch das Abendmahl selbst legt das beste Zeugnis für sich ab. Die corinthische Gemeindepraxis und die Erwähnung der Abendmahlseinsetzung im ersten Corinther-Brief schliesst die stillschweigende Voraussetzung in sich, dass hier eine Thatsache aus dem Leben Jesu vorliegt, welche von Anfang der Mittelpunkt der religiösen Feier in der Gemeinde war und sogleich bei der ersten Verkündigung des Evangeliums nicht blos

---

[1] Weizsäcker l. c. p. 121; über die geringe Zahl der Mitteilungen aus dem Leben Jesu bei Paulus cf. auch Döllinger l. c. p. 90 f. [2] l. c. p. 229. [3] ibid. und f.

Gegenstand einfacher Erzählung, sondern auch des Unterrichts wurde. Daraus erhellt von selbst deren hoher historischer Wert. Dieselbe musste durch die Bedeutung, welche man ihr beilegte, sogleich zu allgemeinster Kenntnis gelangen und Paulus bei seinem ersten Eintritt in die christliche Gemeinde mit dieser Übung vertraut werden. Die äussere Form der Feier wie die innere Bedeutung, welche die Urgemeinde damit verknüpfte, konnte Paulus darum nicht unbekannt sein. Die Feier in Corinth erklärt sich so einfach daher, dass der Apostel die Gepflogenheit der Urgemeinde auch in den von ihm gegründeten heidenchristlichen Gemeinden fortpflanzt. In Corinth besteht die Gewohnheit, das Abendmahl zu feiern unangefochten und Paulus kommt zur Erzählung der Einsetzung nicht etwa in der Absicht etwas Neues einzuführen, sondern es handelt sich um die Abstellung von Ausartungen an einem zu Recht bestehenden religiösen Brauch; Paulus will nur dessen wahre Bedeutung hervorheben und einschärfen. Unser Brief ist an Heidenchristen gerichtet, führt uns also weit von dem ersten Schauplatze des Christentums hinweg, allein die dortige Praxis konnte sich nicht wesentlich von jener in der Urgemeinde unterscheiden. Denn die Feier wird oft wiederholt, ja sie bildet den Mittelpunkt des Gemeindelebens (1 Cor. 11, 20), vollzieht sich somit vor aller Augen und konnte auch den Feinden Pauli, die aus der Gemeinde zu Jerusalem stammten, nicht unbekannt sein. Sie hatten es sogar zu einer Partei in Corinth gebracht (1 Cor. 1, 12), gegen die Paulus in unserem Briefe ankämpft. Sie bestreiten die apostolische Würde Pauli, allein gegen die Abendmahlsfeier hatten sie nichts einzuwenden. Gewiss hätten sie hier jede auffällige Abweichung des Apostels von der Urgemeinde als willkommenen Angriffspunkt benützt, zumal da sie ja Paulus so gern vorwarfen, Christum nicht κατὰ σάρκα gekannt zu haben.

Lobstein trägt darum den Thatsachen durchaus nicht genügend Rechnung, wenn er sein Misstrauen gegen den paulinischen Bericht folgendermassen ausspricht:[1] „Der Zwischenraum, der sich vom Herrn zum Apostel ausdehnt, ist in Dunkelheit eingehüllt, der erste Brief an die Corinther ist nahezu

[1] l. c. p. 86. Ähnlich Spitta l. c. p. 209.

fünfundzwanzig Jahre nach der Einsetzung des eucharistischen Mahles geschrieben und versetzt uns in eine ganz neue Umgebung, in den Schoss der griechischen Welt, in eine Gemeinschaft, die sich ausserordentlich von der Urkirche in Galiläa oder Jerusalem unterscheidet. Abgesehen von den Modifikationen, welche der Gedanke Jesu unter den Händen Pauli durchmachen konnte. . . . ." Derartige Verdachtsgründe haben keinen Halt in den Thatsachen: Paulus ist einer der ersten Zeugen des urapostolischen Glaubens, der Übergang des Christentums in die Heidenwelt vollzieht sich unter den Augen der Urapostel,[1] die Gründung der corinthischen Gemeinde fällt in die Jahre 48 oder 49, also empfängt sie nur vierzehn oder fünfzehn Jahre nach dem Tode Jesu die Abendmahlstradition von Paulus, der schon vorher von Barnabas begleitet in vielen anderen Gemeinden dasselbe gepredigt hat,[2] wie soll unter diesen Umständen von vornherein die Möglichkeit einer Umbildung des Grundgedankens der Abendmahlsfeier zur Wahrscheinlichkeit werden?

Auch Eichhorn ist der Ansicht, dass die vorliegenden Berichte im Sinne des Gemeindeglaubens umgebildet sind.[3] Statt der „historisch-kritischen" Methode glaubt er die „religionsgeschichtliche" Methode anwenden resp. erstere durch letztere ergänzen zu müssen.[4] Der einzige Grund, diese Umbildung der Abendmahlsberichte anzunehmen, ist seine Voraussetzung, Jesus könne seinen Tod nicht in diesem Sinne gedeutet haben. Eine historische Grundlage fehlt dieser Auffassung, sie steht mit den vorliegenden Thatsachen vielmehr in unversöhnlichem Gegensatz.

---

[1] cf. Schultzen l. c. p. 94; Jülicher (l. c. p. 234) bezeichnet es als „selbstverständlich, dass Paulus seine Übung des Herrenmahls im Wesentlichen unverändert von den palästinensischen Brüdern übernommen."
[2] 1 Cor. 15, 11 betont Paulus die Übereinstimmung seiner Predigt mit dem Zeugnis derjenigen, welche Christus gesehen haben und grössten Teils noch leben; 1 Cor. 15, 6: „Sei es nun ich oder seien es jene; also predigen wir und also habt ihr geglaubt." [3] cf. l. c. p. 17. [4] l. c. p. 7

b) In welches Verhältnis stellt Paulus die christliche Abendmahlsfeier zu den heidnischen Opfermahlen?

Über diese Frage gibt uns Paulus erwünschten Aufschluss im zehnten Capitel des ersten Corintherbriefes.

Der Apostel ist hier bemüht, den streng geistig-sittlichen Charakter des Herrenmahles einzuschärfen durch den Hinweis auf die schrecklichen Folgen, welche der blos äusserliche Genuss nach sich zieht (cf. 1 Cor. 10, 2—11). Die Strafe der Väter, welche zwar alle auf Moses in der Wolke und im Meere getauft wurden und alle dieselbe geistige Speise genossen, möge die Corinther abhalten, so leichtsinnig wie jene zu sein. Jene lebten ganz ohne das Bewusstsein ihres erhabenen Berufes nur so in den Tag hinein, trieben Götzendienst (v 7), assen und tranken und standen auf, um zu spielen, trieben Unzucht und waren widerspenstig (v 10) — all das, was jenen geschah, ist ein Bild für uns, es ist zu unserer Zurechtweisung geschrieben, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist.

Die Opfermahlzeiten des pantheistischen Heidentums kannten keine derartige Erhebung über die Natur; im Gegenteil, sie hatten nur den Kult der Sinnlichkeit im Auge, sie forderten die Hingabe an die Gottheit Natur, in deren Taumel der Mensch sein bewusstes Geistesleben auflöst. Bei den bacchischen Mysterien artete die göttliche Begeisterung der Feiernden in der zügellos hervorbrechenden Sinnlichkeit zu einer aller Vernunft und Sittlichkeit hohnsprechenden Raserei aus.[1]

Ausdrücklich betont der Apostel den specifisch christlichen Charakter der Eucharistie. Er sondert sie streng von den heidnischen und jüdischen Opfermahlen; in der Teilnahme am Leibe und Blute Christi verbinden sich die Christen zu einem Leibe, also zur innigsten Einheit (ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν κτλ. v 17). Es ist deshalb undenkbar, dass es dem Christen, einem Gliede des Leibes Christi, erlaubt wäre, an heidnischen Götzenopfermahlzeiten auch nur äusserlich teilzunehmen; denn er tritt

---

[1] Über den Zweck der Dionysos-Mysterien bemerkt Anrich l. c. p. 14: „Alles zielt darauf ab, die Ekstase, den heiligen Wahnsinn zu erzeugen, in dem sich der Begeisterte der leiblichen Schranken enthoben und mit dem Gott und seiner Geisterschaar eins fühlt."

dadurch mit den Ungläubigen eine gewisse Gemeinschaft, wird ein Bundesgenosse der Dämonen. Es ist ein innerer Widerspruch, den Kelch des Herrn zu trinken und den Kelch der Dämonen (v 20); „Ihr könnt nicht am Tische des Herrn teilnehmen und am Tische der Dämonen“ (v 21).

Es muss darum jeder Versuch scheitern, einen Zusammenhang zwischen dem Gedanken der heidnischen Mysterien und dem christlichen Herrenmahle nachzuweisen oder die Entstehung des christlichen Herrenmahls irgendwie mit dem Heidentum in Verbindung zu bringen. Die äussere Symbolik natürlich schliesst sich an die allgemein menschlichen Formen an, den Unterschied aber bildet der Inhalt, welcher derselbe ist wie zwischen christlichem und heidnischem Gottesbegriff, christlicher und heidnischer Religion überhaupt, zwischen dem Dienste des Geistes und dem Dienste der Natur.

Aus einer gewissen Ähnlichkeit der äusseren Form folgt nicht eine Hellenisierung des Abendmahls. Eine solche wäre erst durch das Herabsinken des Inhalts in das Gebiet der Sinnlichkeit vorhanden. Lobstein findet „den Übergang vom Herrn zum Apostel in Dunkelheit eingehüllt“[1] und sucht den Übergang vom Paschamahl, das jährlich nur einmal gefeiert wurde, zu dem Gemeinschaftsmahle bei Paulus, das oft gefeiert wurde, dadurch zu erklären, dass er als den vermittelnden Anknüpfungspunkt[2] die gemeinschaftlichen Mahle der religiösen Genossenschaften betrachtet, die sowohl in der jüdischen wie in der griechischen Welt üblich waren. In seiner Recension der Schrift R. A. Hoffmanns über das Abendmahl sagt derselbe Autor[3]: „Es sei nur noch das Bedauern ausgesprochen, dass der Verfasser nicht auf die gegenwärtig viel umstrittene Frage eingegangen ist, ob bei Paulus nicht eine unter dem Einfluss des

---

[1] l. c. p. 87. [2] l. c. p. 89 cf. dazu p. 91: La facilité, avec laquelle la cène chretienne, isolée du repas paschal vint s'enter sur les agapes, s'explique peut-être dans une certaine mesure par l'harmonie préétablie qui régnait entre les anciennes coutumes de la vie sociale ou religieuse et les formes nouvelles de l'église chrétienne dans le monde grec. Auch Schäfer (l. c. p. 377) findet eine „wenn auch nur äusserliche Anknüpfung“ für das κυριακὸν δεῖπνον in den jüdischen und heidnischen Genossenschaftsmahlen, er bezeichnet sie aber selbst mehr als eine Gefahr denn als eine Anknüpfung für die christliche Feier [3] Theol. Lit.-Zeitung 1897 p. 21.

antiken Mysterienwesens vollzogene Hellenisierung des Gedankens Jesu vorliegt.“ Brandt[1] meint, Paulus habe vielleicht durch den Mithraskult und besonders durch alttestamentliche Stellen angeregt, zu dem Brode noch den Becher hinzugefügt, der in der alten Zeit in der Regel Wasser, nicht Wein enthalten hätte. Gardner endlich, der die Entstehung der Abendmahlsfeier auf eine Vision Pauli zurückführt, wirft die Frage auf, ob die Gelegenheit zu einer solchen Vision nicht vorhanden gewesen sein mag durch eine Anregung (suggestion) von Eleusis her während des achtzehnmonatlichen Aufenthalts Pauli zu Corinth.[2] Er sucht dafür eine Verwandtschaft der christlichen Sakramente mit den griechischen Mysterien geltend zu machen als ob „die Mysterien die Sakramente der Griechen“ gewesen seien. Die Bemerkung Justins,[3] dass böse Dämonen die christliche Communion in den Mithras-Mysterien nachahmten, findet er „etwas naiv.“ „Im Gegenteil die beeinflussende Strömung ging von der andern Seite aus.“[4]

Nach den Worten des Apostels können wir nicht zugeben, dass im Heidentum ein solcher Stützpunkt oder eine Einwirkung zu suchen sei; im Gegenteil, der Apostel ist ja zu seiner Strafrede veranlasst durch die Gefahren, welche dem hohen Gedanken des Herrenmahls auf hellenischer Erde drohten; die alten Gewohnheiten drohten das Herrenmahl zu profanieren, bildeten eine Schwierigkeit für dessen reine und unverfälschte Entgegennahme von Seite der Griechen, konnten aber niemals so friedlich und unvermerkt sich mit demselben verbinden. Wenn die menschliche Schwäche sich nicht zu dem Abendmahlsgedanken zu erheben vermag, so ist damit doch der Gedanke selbst noch nicht herabgesunken.

Auch Anrich[5] vermag nur äussere Analogien zwischen dem antiken Mysterienwesen und den christlichen Sakramenten aufzufinden. Das Herrenmahl beim hl. Paulus steht im engsten Zusammenhang mit dem inneren, sittlichen Leben des Menschen,

---

[1] l. c. p. 549. [2] l. c. p. 20. [3] Just. Apol. I. c. 66. [4] l. c. p. 17; Obviously the stream of influence was the other way. Dazu fügt er die Bemerkung: „Mr. Hatch has pointed out many signs of the influence exercised by the Mysteries of Mithras and Orpheus, of Attis and Demeter on Christian usages.“ [5] „Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum.“

hat aber nichts mit den magischen Wirkungen zu thun, die das Heidentum seinen Mysterien zuschrieb. Das christliche Mysterium soll die Sittlichkeit heben und erwärmen, aber es soll nicht ein Zaubermittel sein, das von derselben dispensiert. Paulus verlangt darum strenge sittliche Selbstprüfung von dem, der am Herrenmahle teilnehmen will: „Probet autem seipsum homo: et sic de pane illo edat, et de calice bibat. (1 Cor. 11, 28); Quod si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur. (Ibid. v 31). Diese Forderung ergibt sich nach dem hl. Paulus aus dem Grundgedanken des Abendmahls. Von dem sittlichen Werte des antiken Mysterienwesens dagegen sagt Anrich[1]: „Nicht aus sittlicher Selbstbeurteilung des Menschen, nicht aus der Sehnsucht, durch religiöse Begehungen die das Gewissen befleckende Sündenschuld zu tilgen, ist die Katharik[2] entsprungen. Ihr liegt vielmehr die Annahme zu Grunde, dass der Mensch von unsichtbaren feindlichen Mächten, Dämonen, umgeben ist, deren Berührung ihn, sein Feuer und Wasser, verunreinigt, resp. denen er durch gewisse als verunreinigend geltende Handlungen und Erlebnisse verfallen ist.“ „Nicht[3] als ob die Mysterien zu einem Faktor in der Entwicklung der positiven Sittlichkeit geworden wären — dies war ihnen höchstens indirekt durch Einwirkung auf das religiöse Gefühl möglich —; mit grösserem Rechte vielleicht könnte man jener Verquickung eine gegenteilige Folge zumessen: solche Reinigungen machten durch magische Gnadenwirkung „gerecht,“ ohne sittliche Verpflichtungen aufzuerlegen, und die Winkelmysterien, in denen die Sühnungen eine hervorragende Stelle behaupteten, waren gerade von Leuten zweifelhaften Rufes viel besucht.“ „Nicht[4] intellektuelle Erkenntnis über Menschen und Götter wollen die Mysterien fördern — nichts ist ihrem Wesen unvereinbarer als das intellektuelle Moment —.“

Der Geist einer Religion spiegelt sich auch in ihren Mysterien wieder; darum sind nicht blos einzelne rituelle Ähnlichkeiten bei der Vergleichung derselben beizuziehen, sondern vor allem der ihnen zu Grunde liegende Gedanke.

[1] l. c. p. 15. [2] Das gilt natürlich von dem Mysterienwesen überhaupt. [3] l. c. p. 27 f. [4] Ibid. p. 32.

c) In welches Verhältnis stellt Paulus seine Auffassung vom Abendmahl zur Einsetzung des Herrn?

Zum Verständnis des Zusammenhangs, in welchem der paulinische Abendmahlsbericht erscheint, muss man sich vergegenwärtigen, dass in der reichen Weltstadt Corinth mit ihrem üppigen Aphroditenkult auf der Akropolis der streng sittliche Geist des Christentums nur schwer tiefere Wurzeln schlagen konnte; die Corinther waren an sinnliche Vergnügungen, Schwelgereien und Ausschweifungen gewöhnt und konnten sich nur schwer über der Atmosphäre halten, in der ihre Umgebung lebte und in der auch sie eingelebt waren. Dazu kam der Unterschied von reich und arm [1] und infolge dessen von Gebildeten und Ungebildeten,[2] der sich hier in besonders hohem Grade fühlbar machte. In der letzten Zeit waren auch noch Judaisten in die Gemeinde eingedrungen, die Gebildeten hingen an dem mit glänzender Beredsamkeit auftretenden Alexandriner Appollos, sodass die Gemeinde in drei oder gar vier Parteien zerrissen war.

Diese traurigen Zustände warfen ihre düsteren Schatten auch auf die Feier des Abendmahls. Pauli Zweck ist es nun, den wahren Gedanken des Abendmahls den Corinthern recht lebhaft vor Augen zu stellen, um die Gefahr abzuwenden, dass das Herrenmahl profaniert und seines wahren Inhaltes beraubt werde.

In einer scharfen Rüge [3] stellt der Apostel der Gemeinde das Ungeziemende ihres Verhaltens vor Augen: Die religiösen Zusammenkünfte sind bei euch so ausgeartet, dass sie nicht mehr zu eurem geistigen Fortschritte dienen, sondern vielmehr das Gegenteil bewirken, sie sind nur ein Nachteil für euer religiöses Leben (οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλ' εἰς τὸ ἧσσον συνέρχεσθε v 17; εἰς τὸ κρίμα συνέρχεσθε v 34). Vor allem wendet sich nun sein Tadel gegen die bei den religiösen Versammlungen zu Tage

---

[1] cf. 1 Cor. 11, 22. [2] cf. l. c. 8, 1. 2. [3] l. c. 11, 17—22; der Apostel wählt die gewinnende Form der Litotes, aus welcher deutlich herausklingt, wie ungern er einen solchen Tadel ausspricht; er würde ihnen lieber ein Lob erteilen cf. 11, 17: οὐκ ἐπαινῶ· 11, 22: ἐπαινέσω ὑμᾶς; ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ.

tretenden Spaltungen [1] (v 18), womit jedenfalls die in vv 21. 22 getadelten Übelstände gemeint sind, nämlich die unbrüderliche Absonderung beim Mahle, sodass die Reichen ihre mitgebrachten Vorräte für sich behalten und Überfluss haben, die Armen dagegen nichts bekommen. Solche Zustände, fährt der Apostel fort, sind doch ganz gegen den Geist der hier herrschen sollte; wenn jeder sein eigenes Mahl für sich im voraus verzehren will (ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει v 21), oder wenn ihr blos eine gewöhnliche Schmauserei halten wollt, wo es nur auf das Essen und Trinken ankommt, so könnt ihr das zu Hause thun (Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν; v 22). Verachtet ihr vielleicht die Kirche Gottes und wollt eure christlichen Mitbrüder, weil sie arm sind, beschämen (καταισχύνετε v 22)? Wenn solche Zustände bei euren religiösen Versammlungen herrschen (Συνερχομένων οὖν ἐπὶ τὸ αὐτό v 20), so erfüllt euer Zusammenkommen seinen wahren Zweck nicht mehr; das heisst nicht mehr ein Herrenmahl feiern,[2] das kann man gar kein Herrenmahl mehr nennen, dessen Charakter ist völlig verkannt.

Dieser Schilderung der corinthischen Missstände stellt der

---

[1] Die σχίσματα sind nicht die 1, 10 genannten Parteiungen an sich, sondern die Spaltungen, die bei den religiösen Versammlungen hervortreten (cf. v 18 συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ). Dieselben haben aber ihren Grund in dem vorhandenen Parteiwesen, von dem sie nur eine Erscheinungsform bilden. Die verschiedenen Parteigenossen fanden eben hier die beste Gelegenheit, ihre Abneigung gegen die andre Partei recht fühlbar an den Tag zu legen cf. A. Maier l. c. p. 247 f. [2] οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν — über den Sinn ist kaum ein Zweifel, weshalb über denselben die Exegeten auch einig sind. Estius l. c. p. 582 umschreibt ihn folgendermassen: Vestra convivia ad quae celebranda ex more convenitis, ut quidem aguntur a vobis, haudquaquam repraesentant coenam Dominicam; et proinde eo nomine sunt indigna. Heinrici l. c. p. 341: „Es handelt sich darum, klar zu machen, dass das Herrenmahl, so wie sie es halten, kein Herrenmahl ist." — Was die Worterklärung angeht, so wird οὐκ ἔστι teils übersetzt mit non licet (Erasmus u. A.), Estius dagegen erklärt einfacher mit den Griechen und einigen Lateinern: Quod agitis, non est Dominicam coenam manducare sed longe aliud. (cf. l. c. p. 579 f.). A. Maier lehnt οὐκ ἔστι = οὐκ ἔξεστι ab und fasst es in dem Sinne: „es ist und heisst dies (was bei euren Zusammenkünften geschieht) nicht, ein κυρ. δειπ. geniessen, es hat nicht den Charakter eines solchen Genusses (l. c. p. 249). Heinrici (l. c. p. 341) mit Godet: „so heisst das nicht ein Herrenmahl halten."

Apostel den wahren Sachverhalt gegenüber: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου κτλ. Es ist hier jedes Wort scharf betont. Ἐγώ ist nachdrucksvoll an die Spitze gestellt,[1] um seine Kunde und Auffassung vom Abendmahl gegenüber der corinthischen Missachtung desselben hervorzuheben.

Γάρ — die folgende Erzählung der Einsetzung begründet den vorausgehenden Tadel.

Παρέλαβον — so habe ich es überkommen, so lautet die historische (Aorist) Wahrheit. Es ist streitig, in welchem Sinne der Apostel hier das „Empfangen" meint, ob er es unmittelbar oder nur mittelbar auf den Herrn bezieht. Von den katholischen Exegeten fasst nur A. Maier dieses παρέλαβον als ein mittelbares Überkommen durch mündliche Tradition; dagegen glaubt er eine besondere göttliche Veranstaltung für die Vermittlung dieser Kunde an den Apostel, etwa einen Auftrag des Ananias, annehmen zu müssen, „weil es die Ausdrucksweise des Apostels doch höchst unwahrscheinlich macht, dass er nur von der gewöhnlichen Überlieferung sprechen sollte."[2] Die anderen Katholiken[3] entscheiden sich für die unmittelbare göttliche Offenbarung. Die protestantischen Exegeten sind geteilt, während die neueren kritischen Specialuntersuchungen über das Abendmahl fast durchaus darüber einig sind, dass der Wortlaut auf die mündliche Tradition als Quelle des paulinischen Berichtes hinweise.[4]

---

[1] cf. Henrici l. c. p. 342; Haupt l. c. p. 11. Schäfer, der (l. c. p. 202) annimmt, Paulus wolle „mit dem nachdrücklich vorangestellten ἐγώ bezeugen, dass er seinerseits auch für die Richtigkeit und Gewissheit dieser Tradition einstehen könne." [2] cf. A. Maier l. c. p. 251 f. [3] cf. Cornely, Epistola I. ad. Cor. p. 336 f. [4] Mensinga (Z. f. wissensch. Theologie 1893. 2. Bd. p. 269) macht, in der Voraussetzung, dass hier von einer unmittelbaren Offenbarung die Rede sein solle, den Versuch, die Worte Pauli durch dessen „Visionskrankheit" zu erklären. In einer seiner Ekstasen hatte der Apostel die Vorstellung, dass ihm Jesus die Einsetzung des Abendmahls mitteile, die ihm schon vorher aus der Tradition sachlich bekannt war. — Gardner stützt darauf, dass Paulus hier wahrscheinlich eine unmittelbare Offenbarung geltend machen wolle, seine sonderbare Meinung über den Ursprung des Abendmahls. Der Wortlaut der verschiedenen Berichte stimmt so sehr überein, dass kein Zweifel sein kann, dass sie aus derselben Quelle stammen. Da nun die Evangelien „weit später verfasst sind als der Korintherbrief, ist es unmöglich, dass Paulus von ihnen entlehnt hat." (p. 4) Mit diesen Voraussetzungen sucht

Das Wort ist bei Paulus öfters im Sinne des Empfangens durch mündliche Überlieferung gebraucht (Gal. 1, 9. 12 παραλαμβάνειν παρὰ ἀνθρώπου ist der ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ gegenübergestellt; Phil. 4, 9; Col. 2, 6; 1 Thess. 2, 13 ὅτι παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων; 1 Thess. 4, 1; 2 Thess. 3, 6). Der Zweck der Beweisführung erfordert nicht, dass sich der Apostel auf eine unmittelbare Offenbarung berufe, wie er dies thun musste im Kampfe gegen diejenigen, welche sein Apostolat leugneten. Wenn Paulus eine unmittelbare Mitteilung geltend machen wollte, so wäre er wohl auch um einen kräftigeren Ausdruck nicht verlegen gewesen cf. Gal. 1, 12.

Zum Beweise dafür, dass der Apostel von einer mittelbaren Überlieferung spreche, hat man vielfach auf die Bedeutung der Präposition ἀπό hingewiesen, die im Sinne einer mittelbaren Erfahrung gebraucht werde; παρά dagegen bezeichne den unmittelbaren Empfang. Allein die Unterscheidung der beiden Präpositionen lässt sich in dieser Weise nicht streng durchführen; ἀπό wird ebenfalls gebraucht, wo es sich um einen unmittelbaren Empfang handelt,[1] wenn auch selten und so,

---

er das Abendmahl auf eine Vision Pauli zurückzuführen, da ja dieser, wie G. meint, für visionäre und ekstatische Zustände sehr empfänglich war. Seine Vision verknüpfte er dann mit dem letzten Mahle Jesu in Jerusalem. Paulus führte das Abendmahl in den von ihm gegründeten Kirchen ein und von hier aus ging es in die verschiedenen Länder über. (The evidence seems strongly in favour of the view that the Sacrament of the Church first arose in some of the churches founded by St. Paul, notably that of Corinth, and made its way by degrees into various countries p. 16).

[1] cf. Maier l. c. p. 251 f.; R. A. Hoffmann l. c. p. 32 Anm. 2. — Maier verweist auf 1 Joh. 1, 5; Col. 3, 24. Hoffmanns Beispiele sind zum Teil ohne Beweiskraft. cf. dazu übrigens Buttmann, Gramm. d. neut. Sprachgebrauchs 1859 § 147, 5, c, an den sich Hoffmann anschliesst. Auch E. Bröse kommt in seiner Untersuchung (Th. Stud. u. Krit. 1898 p. 351 ff.: „Die Präposition ἀπό 1 Kor. 11, 23") durch Vergleichung des Gebrauchs der Präpositionen ἀπό, ἐκ und παρά zu dem Resultate, „dass die Präposition ἀπό gar nichts über die Art und Weise des παραλαμβάνειν entscheidet" (p. 358). Seine Ansicht, dass Paulus sich auf eine unmittelbare Offenbarung berufen wolle, ist dadurch veranlasst, dass er den Zusammenhang völlig ausser acht lässt; Paulus will die Einsetzung nicht erst neu erzählen, sondern er will die Corinther blos daran erinnern. Wenn er die Einsetzung erst neu erzählte, dann würde allerdings

dass seine Grundbedeutung noch hervortritt. 'Ἀπό bezeichnet das Woher, das Ausgehen von einem Punkte, legt somit den Nachdruck auf den Ausgangspunkt als solchen, während es die Thätigkeit des Subjekts mehr zurücktreten lässt,[1] παρά dagegen hebt die Unmittelbarkeit des Empfanges hervor, es ist die regelmässige Präposition bei den Verbis des Empfangens und wird bei Paulus auch öfter gebraucht, um die unmittelbare Quelle zu bezeichnen (cf. Gal. 1, 12; 1 Thess. 2, 13; 4, 1; 2 Thess. 3, 6).

Nach der strengen Analyse des Wortlautes sind darum beide Auffassungen möglich (so auch Maier p. 252); Heinrici[2] bemerkt: „Hätte Paulus παρὰ τοῦ κυρίου geschrieben, so würde dies das unmittelbare Überkommenhaben von Christo bezeichnen, ἀπὸ τ. κ. aber heisst: vom Herrn her, von Seiten des Herrn, sodass es unbestimmt bleibt, ob das Verhältnis mittelbar oder unmittelbar zu denken sei."

Wir befinden uns mit diesem Ergebnis im vollen Einklang mit der Gedankenentwicklung Pauli: er will sagen, dass seine Nachricht und seine Auffassung in ihrem Ursprung auf den Herrn zurückgeht, wobei der Weg der Mitteilung zunächst gar nicht ins Auge gefasst ist.

Eine unmittelbare Offenbarung kann darum aus dem Wortlaut unserer Stelle nicht bewiesen werden; ebensowenig aber kann aus derselben die Möglichkeit oder Thatsächlichkeit einer solchen widerlegt werden. Wer will leugnen, dass sich der Apostel in einem anderen Zusammenhang für seine Kenntnis der Einsetzung vielleicht auf eine unmittelbare Offenbarung berufen hätte?

die Annahme eines unmittelbaren Empfanges dem gegebenen Wortlaute am ersten entsprechen. Im ruhigen Erzählerton gesprochen machen die Worte einen ganz anderen Eindruck als in dem Zusammenhang in dem sie Paulus anführt.

[1] Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms Lpzg. 1836 p. 354 Anm. 1: „Bei λαμβάνειν παρά τινος denkt man sich den τις immer als thätig (als Gebenden oder Anbietenden), bei λαμβάνειν ἀπό τ. nur als den Inhaber."
[2] l. c. p. 343. Ähnlich auch Schäfer cf. l. c. p. 202: „Paulus will den Korinthern nur sagen, dass diese Mitteilung, die er ihnen über das erste Herrenmahl machen will, in letzter Linie auf den Herrn selber zurückgehe, wobei sehr wohl denkbar und das Wahrscheinlichste ist, dass Paulus seine Nachrichten wie über das Leben Jesu überhaupt so auch über die Eucharistie aus den Kreisen der Urapostel empfangen hatte."

Wenn wir eine Entscheidung treffen wollen, so müssen wir uns auf die Natur des Gegenstandes selbst berufen. Darnach aber scheint die Annahme, dass Paulus aus der Quelle der Überlieferung geschöpft hat, grössere Wahrscheinlichkeit für sich zu besitzen. Man macht nämlich geltend, dass es sich um eine äussere Thatsache aus dem Leben Jesu hier handle, die Paulus jeden Tag von zuverlässigen Zeugen erfahren konnte; zu diesem übernatürlichen Wege der Mitteilung mangelt also eine eigentliche Notwendigkeit.[1]

Neander,[2] der eine Reihe von Gründen gegen die unmittelbare Eingebung ins Feld führt, hält es für gewiss, dass Paulus hier aus der Überlieferung schöpfte und sieht in dieser Mitteilung „ein Zeugniss für die sichere Überlieferung der evangelischen Geschichte.“ Dieses wäre allerdings um so wertvoller, weil die Kritik selbst es abgelegt hätte.

Der Apostel fügt hinzu ἀπὸ τοῦ Κυρίου; wenn wir den Zusammenhang streng festhalten, so will der Apostel damit betonen, welchen Gedanken der Herr mit seinem letzten Mahle verband, um dadurch den Unterschied von der ausgearteten corinthischen Feier in ein recht helles und ergreifendes Licht zu stellen. Die Corinther werden gewissermassen aufgefordert, sich die Scene der Abendmahlseinsetzung lebendig zu vergegenwärtigen. Wie war es damals? Was that der Herr damals? Im Abendmahlssaale zu Jerusalem handelte es sich nicht um ein gewöhnliches Essen und Trinken, es war vielmehr das letzte Mahl des Herrn vor seinem Kreuzestode in der Nacht, da schmählicher Verrat aus dem Kreise der eigenen Jünger an ihm geübt wurde. In jener tiefernsten Stunde nun setzte er das von euch in so unwürdiger Weise behandelte Geheimnis ein.

Fürwahr, wenn etwas aus den Worten des Apostels mit aller Gewissheit hervorgeht, so ist es der Umstand, dass er den Korinthern das Herrenmahl in dem Sinne einschärfen will, in welchem es von Jesus selbst gefeiert wurde. Eine entgegen-

---

[1] Die Annahme Schäfers, Paulus habe zwar nicht die geschichtlichen Einzelheiten des ersten Abendmahls durch eine Offenbarung kennen gelernt, sondern nur eine unmittelbare Offenbarung über die Bedeutung des Herrenmahls bekommen (cf. l. c. p. 205), ist nicht notwendig, da ja das Herrenmahl selbst eine Deutung des Todes Jesu gibt.
[2] Commentar z. d. St.

stehende Norm für die Auffassung des Abendmahls kennt er nicht und bekämpft er nicht, weil eine solche in der Kirche damals nicht bestand.

Er nennt das Abendmahl einfach δεῖπνον κυριακόν 11, 20 (cf 10, 21: ποτήριον Κυρίου, τραπεζα Κυρίου; 11, 27: τράπεζα τοῦ Κυρίου); dies ist der Name, unter dem es auch die Gemeinde Pauli kennt: ein Beweis, welcher Gedanke bei der Feier vorherrschen sollte; in der Benennung liegt die Erkennung.[1] Der Gedanke an den Herrn ist es, der das Abendmahl beherrscht.[2] Die Wahl und der Gebrauch gerade dieses Namens ist so recht bezeichnend für den Enthusiasmus für Christus in der jugendlichen Kirche und er ist so recht charakteristisch für Paulus, dessen ganzer Lebensinhalt Christus der Gekreuzigte ist (1 Cor. 2, 1).

Es ist schwer zu bestimmen, welchen Verlauf die Abendmahlsfeier in Corinth nahm und es bestehen darüber verschiedene Meinungen. Eine ganz sichere Entscheidung ist hier wohl nicht zu treffen; denn Paulus gibt darüber keine näheren Aufschlüsse, weil seine Leser solcher nicht bedurften. Wenn wir uns mit der Frage befassen, so geschieht es bloss zu dem Zweck, einen festen Standpunkt zu gewinnen, um Auffassungen vorzubeugen, welche das Abendmahl in der Gemeinde Pauli in die Sphäre eines gewöhnlichen Mahles nach dem Vorbilde anderer religiöser Genossenschaften herabdrücken wollen.

Κυριακὸν δεῖπνον weist zunächst auf einen möglichst engen Anschluss an die Vorgänge bei der Einsetzung hin. Wenn diese sich nun an ein Paschamahl anschloss, so müssen wir uns natürlich vor allem einmal dieses wegdenken, weil das Pascha jährlich nur einmal gefeiert wurde. Dass an Stelle des Paschamahls Jesu ein gewöhnliches Mahl getreten sei, ist deshalb schwer anzunehmen, weil das Paschamahl nicht eigentlich in erster Linie die körperliche Sättigung bezweckte, sondern ein symbolisches Mahl war; wenn die Eucharistie als dessen Erfüllung gedacht ist, so ist

---

[1] Τὰ ὀνόματα ὡς τῶν ὄντων νοήματα. [2] Schleussner l. c. Tom. I. p. 1339 erklärt κυριακός = ad dominum pertinens, a domino originem trahens, domini jussu vel in domini memoriam peragendus seu celebrandus. Das Wort findet sich noch im N. T. Apoc. 1, 10: ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Es ist damit die direkte Beziehung des Abendmahls zum Herrn ausgesprochen.

es nicht wohl denkbar, dass das Vorbild in ein der leiblichen Sättigung dienendes Mahl überging und in Verbindung mit der Eucharistie in der Gemeinde beibehalten wurde. Von diesem Standpunkt aus bliebe also für die Fortführung der Einsetzung Jesu nur die eigentliche Eucharistiefeier übrig.

Die gewöhnliche Annahme lässt die Eucharistie von der sog. Agape begleitet sein. Diese Auffassung hat ihre Stütze in der späteren Gewohnheit, wo Eucharistie und Agape meist in der Weise verbunden waren, dass die Agape der Eucharistie voranging. Der Name Agape kommt im neuen Testament nur einmal vor [1] und hier ist es sehr zweifelhaft, welcher Begriff sich damit verbindet. Ebenso lässt sich aus Ignatius [2] nichts Bestimmtes erschliessen. Genauere Nachrichten über die Agapen finden sich erst bei Clemens von Alexandrien [3] und Tertullian.[4]

Die Neueren leugnen darum ziemlich einstimmig,[5] dass Paulus die Unterscheidung von Eucharistie und Agape kenne, gehen aber dann soweit, dass sie die Eucharistie blos im Sinne der Agape für die paulinische Gemeinde annehmen, dagegen deren höheren sakramentalen Charakter ablehnen. Für unseren Beweis wird es darum geeignet erscheinen, die spätere Tradition nicht als Ausgangspunkt zu nehmen, sondern uns lediglich auf das zu beschränken, was wir aus den Worten Pauli entnehmen können.

Bevor wir die Sache näher prüfen, müssen wir bemerken, dass die Ansicht, welche die Unterscheidung von Eucharistie und Agape für Paulus nicht gelten lässt, durchaus nicht neu ist; eine grosse Zahl hervorragender Autoritäten schon aus der Väterzeit versteht unter dem κυριακὸν δεῖπνον, wenn auch nicht den Genuss einer gewöhnlichen Agape so doch den ausschliesslichen Empfang der Eucharistie selbst. Es werden für dieselbe namhaft gemacht [6] unter den Griechen Theodoret

---

[1] Jud. 12. Οὗτοί εἰσιν ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες. [2] Ad Smyr. c. 8: Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν. [3] Paedag. lib. II. c. 1; Strom. lib. VIII. 892. [4] Tertull, Apol. c. 39; ad. Mart. 156; de baptismo c. 9. de jejun. c. 17. cf. F. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer Frbg. 1882. 1. Bd. unter „Agape". [5] Heinrici l. c. p. 335 ff.; Spitta l. c. p. 246; Jülicher l. c. p. 233. [6] cf. Estius l. c. p. 580; Maier l. c. p. 247.

und Oecumenius, unter den Lateinern vor allem Augustinus ep. 118 ad Januar., Ambrosiaster, Pelagius, Thomas u. A.

In der That dürfte sich aus dem Wortlaute des ersten Corintherbriefes schwerlich nachweisen lassen, dass Paulus die genannte Unterscheidung kennt. Er spricht blos von dem δεῖπνον κυριακόν, das er sich als Einheit denkt.[1] Wenn wir die getadelten Missbräuche auf die Agape beziehen, dagegen die Einsetzungsworte und die daran sich anschliessenden Ermahnungen von der eigentlichen Eucharistiefeier verstehen, so ist des Apostels Argumentation schwer verständlich: Er will der völligen Verkennung und Verkehrung des Gedankens Jesu (cf. οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν v 20; μὴ διακρίνων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου) den wahren Sinn der Feier entgegenstellen (ἐγὼ γὰρ παρέλαβ.) und erreicht seinen Zweck am besten durch Anführung der Einsetzungsworte. Bei der Unterscheidung von Agape und Eucharistie würden heterogene Dinge einander gegenübergestellt; die Widerlegung würde von etwas anderem sprechen als die Anklage. Wenn die Verbindung der Agape mit der Eucharistie der Intention des Apostels gemäss war, so könnte er wohl nicht so energisch betonen, die leibliche Sättigung solle zu Hause besorgt werden (11, 22. 34); denn die Agape konnte doch wohl nur dem Zwecke der körperlichen Sättigung dienen. Symbol der Gemeinschaft war schon die Eucharistie, durch welche die Eingliederung der Gemeinde in den einen Leib Christi dargestellt und vollzogen wurde (1 Cor. 10, 17). Nur insofern würden diese Mahlzeiten in Verbindung mit diesem Gedanken stehen als durch dieselben auch auf dem materiellen Gebiete die innere geistige Einheit zum Aus-

---

[1] Wenn Schäfer, welcher die Unterscheidung zwischen eigentlicher Eucharistiefeier und Agape festhält, p. 323 sagt: „Gewiss konnte übrigens Paulus das Ganze sehr gut ein κυριακὸν δεῖπνον nennen, weil das Ganze in demselben seine Spitze fand, es hätte dann den Namen nach der Regel a parte potiori fit denominatio erhalten, darum kann es in gewissen Teilen des Ganzen noch immer den Charakter oder die Art einer Agape oder dessen, was wir unter Agape traditionell verstehen, an sich getragen haben“ — so ist darauf zu erwidern, dass die Namenserklärung a parte potiori ganz am Platze wäre, wenn sonst noch bei Paulus von einer die Eucharistiefeier begleitenden Agape gesprochen würde; letzteres ist nicht der Fall, also ist die Annahme einer Benennung a parte potiori haltlos.

druck gebracht werden sollte. Durch die leibliche Sättigung sollten die Armen unterstützt und so die gegenseitige Liebe thatkräftig bewiesen werden; es wäre also darin ein ähnlicher Gedanke zu suchen wie in der Gütergemeinschaft, allein bei Paulus fehlt jeder Anhaltspunkt, um solche mit der Eucharistie verbundene Liebesmahle anzunehmen.

Der Bericht Pauli lässt auch ohne Zuhilfenahme der Agape Spielraum zur Erklärung der Missbräuche. Solche Ausschreitungen sind blos dann unerklärlich, wenn man moderne Vorstellungen in die erste Zeit hineinträgt. Wenn man bedenkt, dass in Corinth ähnlich wie bei Justin die Feier den Charakter eines eigentlichen Mahles noch hervortreten lässt, dass es sich also noch nicht um so kleine Teile von Brot und Wein handelt wie heute, dass eine grosse Anzahl von Menschen zusammenkam, in welche in dieser Zeit des Enthusiasmus und der lebendigen Entwicklung noch keine feste Ordnung gebracht war, dass die Reichen Brot und Wein in grösseren Portionen mitbrachten, da viele Arme dabei waren, so war die Gefahr zu derartigen Vorkommnissen gar nicht so fernliegend. Die Reichen sonderten sich schon vor Beginn des eigentlichen Herrenmahles ab, behielten ihre Vorräte für sich, begannen schon zu essen und zu trinken, während die Andern noch Gebete verrichteten, Psalmen sangen oder in Sprachen redeten (ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει) und benutzten so das Herrenmahl als Gelegenheit zu leiblicher Sättigung.[1] Für die Armen blieb dann nur wenig zur Verwendung beim Herrenmahl übrig, der Einzelne bekam einen so geringen Teil, dass ihm sogar bei dieser heiligen Feier die Armut recht peinlich zum Bewusstsein kam. So ist das μεθύειν

[1] Schäfer l. c. p. 324: „Das Herrenmahl ist ja selber eine Mahlzeit, gesellte sich zu ihr eine andere, so lag die Möglichkeit einer Vermischung beider immer nahe.“ Aber Paulus spricht ja nicht von einer Vermischung zweier innerlich verschiedener Mahlzeiten, sondern von der Verkennung des wahren Charakters des Herrenmahls; darum wiederholt er die Einsetzungsworte. Μὴ διακρίνων sagt er, nicht als ob an zwei verschiedene Mahlzeiten zu denken wäre, sondern um hervorzuheben, dass man diese Speise — den Leib und das Blut des Herrn — von gewöhnlicher Speise unterscheiden müsse, dass man sie nicht als ein gewöhnliches Essen betrachten dürfe (Μὴ γὰρ οἰκίας οὐκ ἔχετε εἰς τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν;).

der einen und das πεινᾶν der andern gar nicht so fernliegend, besonders wenn man bedenkt, dass der Apostel das μεθύειν wie das πεινᾶν nicht im streng wörtlichen Sinne gefasst hat,[1] sondern zur Qualificierung des Benehmens der Corinther eben recht starke Ausdrücke gebraucht. Betont er ja doch, dass dem physischen πεινᾶν beim Herrenmahle nicht abgeholfen werden soll. Die Reichen setzten dann auch bei der eigentlichen Herrenmahlsfeier ihr Essen und Trinken fort als ob zwischen dem einen und dem andern kein Unterschied sei.[2] So trifft die Entgegenstellung des Apostels die corinthischen Missbräuche mit aller Schärfe; der Vergleich zwischen dem, was sie aus dem Herrenmahl machten und dem was der Herr damit bezweckte, zeigt die ganze Unwürdigkeit ihres Verhaltens.

R. A. Hoffmann[3] verlässt ganz den historischen Boden, wenn er meint, „es sei nicht ausgeschlossen, dass neben Brot und Wein, ja möglicher Weise zwischen beiden, noch andere Speisen bei einer rechten Abendmahlsfeier im Sinne des Paulus genossen werden können“, „für Paulus sei jedenfalls die feierliche Gemeindemahlzeit mit dem Abendmahl unzertrennbar verbunden“ gewesen und wenn er dann „aus dieser unbefangenen Zusammenstellung der Abendmahlselemente mit andern Speisen“ folgert, „dass ein so tiefgreifender Unterschied zwischen jenen und diesen im Bewusstsein des Paulus noch nicht existierte, wie er später nur zu oft gesetzt worden sei.“

Gerade das Gegenteil von dem, was Hoffmann hier sagt, ist richtig: Paulus weiss nichts von „andern“ Speisen und sein Zweck ist gerade, den Unterschied zwischen dieser und der gewöhnlichen Speise hervorzuheben.

Wenn wir aber anerkennen müssen, dass Paulus von einer Verbindung des Herrenmahls mit gewöhnlichem Essen nichts weiss, so ist jedem Versuche vorgebeugt, in den Agapen eine Anlehnung des christlichen Abendmahls an die zur Zeit Christi bei den jüdischen religiösen Gesellschaften (besonders bei den Pharisäern und Essenern) gebräuchlichen Gemeinschafts- oder

---

[1] Übrigens schliesst das μεθύειν und πεινᾶν eine ebenso unwürdige Behandlung der Eucharistie in sich, ob man es nun auf eine vom eigentlichen Herrenmahl gesonderte Agape, mag diese vorausgehen oder nachfolgen, bezieht oder nicht. [2] cf. v 29: μὴ διακρίνων τ. σῶμα τοῦ κυρίου. [3] l. c. p. 135 und 138.

Brudermahle anzunehmen;[1] das Abendmahl hat vielmehr einzigartigen, geistigen Charakter.

Schäfer[2] fasst die Gründe, die ihn bestimmen, eine Verbindung der Agape mit der Eucharistie anzunehmen, folgendermassen zusammen: „Erstens war das erste Abendmahl ja auch im Anschluss an eine Mahlzeit, und zwar an eine religiöse Mahlzeit gefeiert worden, zweitens trug es selbst den Charakter einer Mahlzeit an sich, und drittens waren auf juden- und heidenchristlichem Gebiete in den jüdischen wie heidnischen religiösen Mahlzeiten die natürlichen Anknüpfungspunkte für diese religiöse christliche Mahlzeit, oder besser dieses religiöse christliche Mahl, das Herrenmahl, gegeben.“

Angenommen, das Herrenmahl sei mit einer Agape verbunden gewesen, so ist man wohl geneigt, an eine Analogie zwischen Agape und den heidnischen und jüdischen religiösen Mahlzeiten zu denken. Allein die von Schäfer angeführten Gründe, um die Verbindung von Agape und Eucharistie zu erklären, erweisen sich bei näherer Prüfung als nicht stichhaltig.

Erstens der Genuss des Pascha war ein symbolisch-vorbildliches Mahl, dessen Erfüllung das Abendmahl bildete; mit der Einsetzung der Eucharistie hatte es alle Bedeutung verloren — in welchem Sinne hätte es also die christliche Feier in Form einer gewöhnlichen, oft wiederholten Mahlzeit begleiten sollen? Zweitens war die Eucharistie eine geistig bedeutsame Mahlzeit, deren Sinn durch die enge Verbindung mit einem leiblichen Essen nur gestört nicht erklärt werden konnte. Drittens dürfen wir den schroffen Gegensatz nicht vergessen, dessen sich das Christentum gegenüber dem Heidentum stets bewusst blieb; man war gewiss nicht geneigt, heidnische Formen nachzuahmen. Zwischen den jüdischen und heidnischen religiösen Mahlzeiten und dem christlichen Herrenmahle bestehen vielleicht einige äussere Analogien, die ganz allgemeiner Natur sind und zu den Missbräuchen verleitet haben mögen, aber natürliche „Anknüpfungspunkte“ waren es nicht. Das Abendmahl wäre in Corinth wohl nicht so unwürdig gefeiert worden, dass man dessen ganze Bedeutung vergessen zu haben schien, wenn man nicht an diese gemeinsamen religiösen Mahle gewöhnt gewesen wäre.

[1] cf. Lobstein l. c. p. 88 ff.; Weizsäcker l. c. p. 600, 605. [2] l. c. p. 414 f.

d) Der Wortlaut des paulinischen Einsetzungsberichtes.

Die grössere oder geringere Vollständigkeit und Genauigkeit des Berichtes Pauli ist natürlich bestimmt von dem Zusammenhang, in welchem der Apostel die Einsetzung Jesu erzählt.

Sein nächster Zweck ist nun nicht, eine historische Darstellung des Verlaufs der Abendmahlseinsetzung Jesu zu geben, sondern er will dadurch, dass er die Corinther plötzlich mitten in die Vorgänge der Nacht des Verrates versetzt, sie erinnert an den schmählichen Undank eines Judas, an die unbegrenzte, bis zur Selbsthingabe gesteigerte Liebe Jesu zur Welt, diesen die ganze Verantwortlichkeit ihres leichtsinnigen Gebahrens recht grell vor die Seele stellen und so eine Änderung der dortigen Zustände bewirken. Daher wird der Apostel von allen Einzelheiten absehen, die nicht seinem Zwecke dienen und nur jene Züge herausgreifen, welche das schreiende Unrecht der Corinther am schlagendsten beleuchten. Darum keine genauere Angabe der Zeit, des Ortes, der näheren Umstände, Dinge, wodurch sich die Berichte der Synoptiker von der paulinischen Relation charakteristisch unterscheiden. Das alles war ebenso wie die Einsetzung selbst den Adressaten im Allgemeinen bereits bekannt.[1]

Aber verliert Pauli Bericht darum etwa in seinem Anspruch auf historische Wahrheit? Im Gegenteil; er will ja die Thatsachen, jene erschütternden Vorgänge in der Leidensnacht, sprechen lassen; diese mussten aber um so mächtiger wirken je wahrheitsgetreuer sie erzählt wurden.

Wenn wir darum auch auf eine genaue und vollständige Feststellung der Worte Jesu verzichten müssen — schon wegen der Differenzen gegenüber den synoptischen Berichten — so ist anderseits nicht zu zweifeln, dass sich Paulus auch wieder möglichst genau an den ursprünglichen Wortlaut anschliesst, das beweist schon die vielfache Übereinstimmung mit der von ihm unabhängigen Tradition Matth.-Marc.[2] Eine

---

[1] Der Apostel erinnert die Korinther ausdrücklich an die frühere Verkündigung: ὃ παὶ παρέδωκα ὑμῖν. [2] Jülicher l. c. p. 235 „dass der Bericht des Paulus oft bis aufs Wort mit den Parallelberichten der drei

kleine Modification des ursprünglichen Wortlautes musste sich schon ergeben, wenn der Apostel einen Gedanken, den Jesus ruhig und gelassen aussprach, den corinthischen Missbräuchen gegenüber besonders betonen wollte. Mag er sich darum auch nicht sklavisch an jedes einzelne Wort binden, eine Abweichung von den Worten mit entscheidender Bedeutung hätte seinen ganzen Zweck bei den Corinthern vereitelt; denn daran ist nicht zu zweifeln, dass er ihnen schon bei Einrichtung der Gemeinde genaueren Unterricht sowohl über den Ursprung wie über die Bedeutung des Abendmahls, das den Mittelpunkt der Liturgie bildete, erteilt hatte.

Die Einleitung des Berichtes mit dem deklarativen ὅτι, das nicht mit „denn," wie Haupt will, sondern mit „dass" zu übersetzen ist, zeigt an, dass Paulus den Inhalt dessen wiedergeben will, was er empfing (παρέλαβον) und was er den Corinthern überlieferte bei der Verkündigung des Christentums (ὃ καὶ παρέδωκα). Der Apostel führt nun die Vorgänge beim letzten Mahl an; diese bilden dann die Grundlage für die folgenden Ermahnungen.[1]

5. Der Grundcharakter der Handlung Jesu nach dem Berichte Pauli — dessen Verhältnis zu den übrigen Einsetzungsberichten.

a) Die Angaben Pauli über das letzte Mahl Jesu.

Die Prüfung der äusseren Schale des paulinischen Abendmahlsberichtes, die bis jetzt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, hat nach allen Seiten die günstigsten Resultate ergeben. Unsere Aufgabe ist es nun, auch den Schlüssel zum Verständnis der Handlung Jesu selbst zu suchen.

Synoptiker übereinstimmt, erklärt sich daher, dass Paulus absichtlich in solchem Referat über ein geschichtliches Ereignis sich möglichst auch im Wortlaut an die Mitteilung seiner Gewährsmänner in Jerusalem anschliesst, und unter ihnen war gerade dieser Abschnitt aus der Geschichte des Christus so oft vorgetragen worden, dass die Darstellung ganz von selber sehr früh feste Formen annahm."

[1] Haupt (cf. l. c. p. 11 f.) glaubt deshalb, ὅτι müsse mit „denn" übersetzt werden, weil die Erinnerung an die Stiftungsgeschichte dem Apostel nicht Selbstzweck, sondern nur Substruktion für die Ausführung v 26 ff. ist. Allein diese Annahme ist nicht notwendig und wird deshalb ziemlich allgemein abgelehnt; für den Gedanken ist sie ohne Bedeutung.

Paulus beginnt seine Abendmahlserzählung mit dem Hinweis auf die ergreifende Stunde der Einsetzung: Es war die Nacht, da Jesus von seinem eigenen Jünger an sein Volk verraten wurde.[1] Mit diesem einen Zuge vergegenwärtigt er seinen Lesern die ganze Situation des letzten Mahles Jesu und seinem Zweck entsprechend braucht er keine weiteren Angaben über die äusseren Umstände desselben zu machen. Sofort geht er zur Beschreibung der eigentlichen Abendmahlshandlung Jesu über und zwar gibt er in auffälliger Übereinstimmung mit den Synoptikern die einzelnen Züge in genauer Reihenfolge, ein Beweis, dass dem Apostel auch die Einzelheiten völlig geläufig waren und dass diese ganze Handlung Jesu auf den ursprünglichen Berichterstatter, der dieses anschauliche Bild so treu in seinem Gedächtnis bewahrte, einen tiefen Eindruck gemacht hatte.

Der Einsetzungsakt verlief folgendermassen: Jesus nahm Brot,[2] sagte Dank, wie er auch sonst zu thun pflegte, wenn er in seiner Eigenschaft als Hausvater unter seinen Jüngern das Brot verteilte, brach es dann (εὐχαριστήσας ἔκλασε) und reichte es seinen Jüngern mit den Worten:[3] Τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμά τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλώμενον).[4] τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

[1] Nach der Mehrzahl der Zeugen (א ABC...) ist das Imp. παρεδίδετο zu lesen: „in der Nacht, in der sein Ueberliefertwerden vor sich ging“ (Heinrici), in der Nacht, in welcher der Verrat angezettelt wurde. Wenn Neander aus dieser Zeitbestimmung die Meinung bestätigt findet, das letzte Mahl Jesu sei kein eigentliches Paschamahl gewesen, weil dies Paulus sonst hätte erwähnen müssen, so ist das völlig unbegründet; denn Paulus kommt es ja nicht zunächst auf die Zeitbestimmung an. [2] Aus dem Fehlen des Artikels bei ἄρτον lässt sich wohl kaum schliessen, dass es Brotkuchen gewesen sei und nicht von dem Brot, das einen integrierenden Bestandteil des letzten gemeinsamen Mahles bildete, wie Heinrici l. c. p. 344 will. [3] λάβετε φάγετε fehlt in den wichtigsten griechischen Handschriften א ABC D....) sowie teilweise in Itala und Vulgata und wird von den meisten Textausgaben gestrichen. Die Worte sind ohne Zweifel von Jesus gesprochen und begleiten sehr natürlich die Bewegung des Darreichens. Die mangelhafte Bezeugung macht es wahrscheinlich, dass sie ursprünglich nicht bei Paulus standen, der sofort zur Hauptsache eilt, und dass sie erst aus Matth. ergänzt wurden, weil man hier bei der Vergleichung eine gewisse Lücke fühlte. [4] κλώμενον wird von Tregelles, Tischend., Lachmann, Rückert, Westcott-Hort und den meisten Neueren nach א* ABC*, 2 Minuskeln, den armenischen Versionen und einigen Vätern (Theod., Cyr., Fulg.) weggelassen. Dagegen steht

Analog wie mit dem Brote verfuhr Jesus mit dem Weine (ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον); die nähere Beschreibung unterlässt der Apostel, weil sie mit dem Zwecke seines Berichtes in keinem engeren Zusammenhange steht. Jesus nahm also den Kelch, sagte Dank und reichte ihn dar mit den folgenden Worten. Paulus fügt hinzu: μετὰ τὸ δειπνῆσαι, das geschah nach dem Mahle. Auf den ersten Blick überrascht diese Zeitbestimmung wie sie der Apostel hier plötzlich einschaltet; sie scheint in dem Gedankengang nicht motiviert zu sein. Δειπνεῖν kann natürlich nicht von dem Genusse des eben erwähnten „Brotes" gesagt werden. Dass Paulus damit diesen Kelch von dem bei Lukas erwähnten Paschakelch unterscheiden will (Estius, J. Mac Evilly, Drach u. A.), geht schon deshalb nicht, wie Cornely[1] mit Recht bemerkt, weil ja Lucas von Paulus abhängig ist, nicht aber umgekehrt. Allein auch Cornely's Erklärung, Paulus wolle damit die oben angegebene Zeitbestimmung (ἐν τῇ νυκτί κτλ.) genauer umgrenzen, entspricht nicht, weil sie den strengen Zusammenhang verkennt, in welchem Paulus zu seinem Berichte kommt; weder im ersten noch im zweiten Falle ist es ihm um die Zeitbestimmung zu thun, er will vielmehr den Corinthern das Herrenmahl nach seiner wahren Bedeutung vor Augen führen, darum oben der Hinweis auf die Nacht des Verrats. Wenn wir diesen Gesichtspunkt nicht aus dem Auge lassen, so erwarten wir naturgemäss, dass μετὰ τὸ δειπνῆσαι ebenfalls eine Spitze gegen die corinthischen Missbräuche enthält. In der That, liegt in diesen Worten nicht eine geschichtliche Widerlegung jener Ausartung in Corinth, welche das Herrenmahl als ein δειπνεῖν, ein gewöhnliches Essen und Trinken behandelte? (cf. v 22). Paulus hat auf den tiefen Ernst der Einsetzung des einen Teils der Eucharistie hingewiesen, die in der Nacht des

---

κλώμενον bei ℵc C3 DEFG . . . ., den syrischen Versionen, einigen Itala-Handschriften sowie bei den Vätern. Die ausführliche Bezeugung s. bei Brandscheid, Prolegomena (zu 1 Cor. 11, 24).

Hier ist ein Beispiel, dass die Lesarten der vereinigten Codices ℵ ABC nicht nur von denjenigen der vereinigten neueren Codices, sondern auch von dem Texte der ältesten Übersetzungen und der berühmtesten Väter abweichen. D* hat θρυπτόμενον, einige Versionen διδόμενον. Ist es auch nicht ursprünglich, so ist es doch allgemein als richtige Ergänzung anerkannt. Bleibt es weg, so ist ὄν zu ergänzen.

[1] Comm. in 1. Cor. p. 243.

Verrates geschah. Er fährt nun fort: In der gleichen ernsten Stimmung und mit gleich tiefer Bedeutung (ὡσαύτως) geschah auch die Einsetzung des Kelches; mit nachdrücklicher Betonung fährt er dann weiter: es war μετὰ τὸ δειπνῆσαι, nicht etwa während des Essens mit dem Zwecke der körperlichen Sättigung, wozu man es bei euch missbraucht, sondern mit einer ganz anderen Bedeutung, die ihr aus seinen eigenen Worten entnehmen mögt. Er sagte nämlich: Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. Τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Die Meinung, Paulus beabsichtige mit μετὰ τὸ δειπνῆσαι eine Zeitbestimmung zu geben, hat manche Schwierigkeit in die Vorstellung von dem Verlauf des letzten Mahles Jesu gebracht.

Schanz[1] meint, Pauli „Bericht lege immer die Vermutung nahe, dass die Einsetzung unter beiden Gestalten zeitlich etwas getrennt war.“ Ebenso sagt R. A. Hoffmann[2]: „Wenn er berichtet, dass der Kelch μετὰ τὸ δειπνῆσαι vom Herrn gereicht worden sei, so ist dies vorausgehende δεῖπνον unmöglich auf den Genuss des einen Brotes beschränkt geblieben, dasselbe muss vielmehr ἐν τῷ δειπνῆσαι gegessen worden sein.“

Nach der Darstellung der Synoptiker fand die Einsetzung der Eucharistie unter beiden Gestalten zusammenhängend am Schlusse des letzten Mahles Jesu statt. Aus Paulus ergibt sich kein Grund, die Einsetzung des eucharistischen Brotes von dem Kelche zeitlich getrennt zu denken. Im Gegenteil, die Bedeutung, in welcher Paulus das μετὰ τὸ δειπνῆσαι beim Kelche noch einschaltet, legt unmittelbar nahe, dass auch die Einsetzung des „Brotes,“ das er gleich ehrfurchtsvoll wie den Kelch behandelt wissen will und das gleichfalls mit dem profanen Essen nichts zu thun haben soll (das bezweckt ja sein ganzer Einsetzungsbericht), nach dem Mahle stattfand.

Nach Matth.-Marc. fand die Einsetzung statt ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν (Matth. 26, 26; Marc. 14, 22). Dieser Ausdruck steht nicht im Widerspruch mit den Worten Pauli; denn derselbe sagt nichts anderes als: „während sie so speisten,“ „bei diesem Mahle nun,“ und thatsächlich lagen die Jünger noch bei Tische, als Jesus

[1] Comm. z. Lucas. p. 507. [2] l. c. p. 135.

die Einsetzung vornahm. Bei jedem der beiden Evangelisten wird unmittelbar auf die Einsetzung der Eucharistie erzählt, dass man den Lobgesang sprach und aufbrach auf den Ölberg. cf. Matth. 26, 30; Marc. 14, 26.

b) Erklärung der Handlung Jesu.

Wie gewinnen wir nun den entscheidenden Gesichtspunkt für die richtige Erfassung der Handlung Jesu?

Welchen Sinn Jesus auch damit verknüpfen mag, daran zweifelt Niemand, dass wir zunächst eine symbolische Handlung vor uns haben, die durch die begleitenden Worte näher erklärt und bestimmt wird. Durch das Symbol will Jesus seinen Gedanken bildlich zur Darstellung bringen, auf der Grundlage dieses äusseren Bildes aber enthalten die von ihm gesprochenen Worte seinen eigentlichen Gedanken, sie geben dem Symbol seinen eigentlichen Sinn. Anderseits dient die bildliche Darstellung zur Veranschaulichung des in den Worten ausgedrückten Gedankens und so vereinigen sich Wort und Bild, um die richtige Vorstellung zu erzeugen. Jede symbolische Handlung soll einem einheitlichen Gedanken Ausdruck verleihen, der sich erhebt auf dem durch die Handlung gelegten Grundriss. Dieser eine Gedanke verknüpft die an sich auseinander liegenden und bedeutungslosen Formen, sodass sie in eine geistig-lebendige Beziehung treten, ein beseelter Organismus werden.

Die Handlung Jesu nun stellt sich dar als Einheit, die sich in zwei parallele Hauptteile zerlegen lässt: Das erste Mal nimmt Jesus Brot, seine Worte bezeichnen es als τὸ σῶμά μου, dazu gibt er die nähere Bestimmung τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, für euch; es ist bestimmt zu eurem Heile. Im zweiten Gliede oder Akte erscheint dem Brote gegenüber der Kelch mit Wein; Jesus bezeichnet ihn als ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.

„Kelch“ steht ohne Zweifel metonymisch für das darin enthaltene Getränke (continens pro contento). Von diesem sagt nun Jesus: Er ist der neue Bund in meinem Blute. Dem σῶμα gegenüber spricht Jesus hier von seinem αἷμα, wir müssen darum betonen: D. K. ist d. n. B. in meinem **Blute.** Damit aber wird die unserem Ohre ungewohnte Construktion unmittelbar verständlich: Der neue Bund in mei-

nem Blute ist nichts anderes als der neue Bund, insofern er (oder der) durch mein Blut begründet, gestiftet wird, auf meinem Blute beruht. Das Blut ist das Mittel zur Begründung des Bundes, es ist bundschliessendes Blut, darum eben Bundesblut. Jesus will also sagen: Dieser Kelch enthält das Blut des neuen Bundes.

Paulus hat hier einen Hebraismus gebraucht, um das in den manchfachsten Bedeutungen vorkommende hebräische בְּ zu ersetzen; der Gebrauch der Präposition ἐν erklärt sich ja im neuen Testament in vielen Fällen als Ersatz für בְּ. Hier kann man ἐν als die Übersetzung des בְּ instrumenti fassen.[1]

Noch einfacher erklärt sich die Construktion direkt nach dem hebräischen Sprachgebrauche. Der Präposition בְּ „liegt überall der Begriff des Sichbefindens resp. Sich-bewegens in einem bestimmten Bereich, einer (räumlichen oder zeitlichen) Sphäre zu Grunde oder der Begriff des Haftens an etwas, Sich-anschliessens an etwas, endlich Sich-stützens oder Beruhens auf."[2] Durch seinen vielfachen Gebrauch ist aber בְּ im Hebräischen so abgeschliffen, dass es förmlich pleonastisch steht nach den Begriffen des Erscheinens, Sich-bethätigens, Darstellens, Seins in der Bedeutung als, in der Eigenschaft als, bestehend in, tamquam (בְּ essentiae).[3] Der Unterschied zwischen . . . διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι und αἷμα τῆς διαθήκης verschwindet vollständig, wenn wir die deutsche und lateinische Sprachweise damit vergleichen. Wir sagen: Die Sehnsucht nach dem Vater, der Lateiner: Desiderium patris (Gen. obj.). Wenn wir den Begriff „Bundesblut" in das Hebräische übersetzen, so wird der griechische Genitiv in den Status absolutus gesetzt, dagegen steht „das Blut" im Status constructus, im abhängigen Casus. Statt „Blut des Bundes" sagt demnach der Hebräer „Bund des Blutes" oder „Bund im Blute." So erklärt sich die Ausdrucksweise der Synoptiker nur als die

---

[1] cf. Buttmann l. c. § 133, 16; Gesenius l. c. § 119, o, 6. Ein Beispiel für den Übergang des בְּ essentiae in das N. T. finde ich nicht erwähnt. [2] Gesenius l. c. § 119, h, b. [3] ibid. § 119, i, 1. Ps. 68, 5: בְּיָהּ שְׁמוֹ Jah ist sein Name; Job 23, 13: וְהוּא בְאֶחָד und er ist einer, er ist von der Einheit umgrenzt, sein Wesen besteht in der Einheit. Ps. 39, 5; 55, 19.

Übersetzung des paulinischen Hebraismus in die geläufigere griechische Sprache;[1] es besteht darum zwischen Paulus und den Synoptiker nur ein formeller Unterschied.

Die parallelen Glieder der Handlung Jesu sind demnach: Brot und Wein, Leib und Blut, das eine erläutert durch ὑπὲρ ὑμῶν, das andere durch die διαθήκη, welche durch dasselbe geschlossen wird.

Weiter tritt hinzu das Moment des Darreichens und des Genusses. Darauf zielt eigentlich die Handlung Jesu von Anfang an hinaus.

Ob auch ἔκλασε eine besondere symbolische Bedeutung hat, erscheint sehr fraglich, ja bei näherer Erwägung vollständig ausgeschlossen. Seine Betonung hat nur dazu geführt, die an sich ganz durchsichtige Handlung Jesu zu verdunkeln, die auf streng sich entsprechenden Gliedern aufgebaut ist. Die meisten Neueren haben dadurch, dass sie gerade in diesem Worte den Schwerpunkt der Handlung Jesu suchten, Gelegenheit gefunden zu den sonderbarsten Deutungen.[2] So kann Haupt[3] durch die nachdrückliche Hervorhebung des ἔκλασε über Jülichers Auffassung schreiben: „Nach ihm ist der Sinn der Worte Jesu nur: Wie durch die Zerstörung des Brotes und Ausgiessen des Weines Heil kommt, so auch gerade durch die Zerstörung meines irdischen Lebens. Dieser Gesichtspunkt ist entschieden richtig . . . .“ In Wirklichkeit dient es im Zusammenhang nur dem Zwecke des Austeilens und entspricht so der Bedeutung, die ihm regelmässig im biblischen Sinne zukommt; frangere = in cibum dare Is. 58, 1; Thren. 4, 4; Matth. 14, 19; 15, 36; Marc. 8, 19; 1 Cor. 10, 16; Act. 2, 46; 20, 7. Es ist ohne Parallele beim Kelch und trägt keinen neuen Gedanken ein. Ferner ist das „Gebrochen werden“ Christi im Tode durch dieses Bild sehr gezwungen dargestellt,

---

[1] Fast möchte es scheinen, als ob Paulus absichtlich die hebr. Form der Einsetzungsworte gewählt habe, um den Hauptbegriff „Blut“ recht nachdrücklich an das Ende zu stellen, so dass den Korinthern ja nicht entgehen konnte, um was es sich beim Abendmahl eigentlich handle. [2] Wie Spitta die Symbolik des „Brechens“ für seine Deutung benutzt cf. l. c. p. 285. Rückert will darin sogar den „Nerv der Sache“ finden. [3] cf. l. c. p. 23.

wenn man die thatsächliche Todesart Christi dagegen hält.[1] Wen erinnert überhaupt die alltägliche Handlung des Brotbrechens an die grausame Tötung eines Menschen? R. A. Hoffmann[2] macht darauf aufmerksam, dass dieses Wort in der Relation Justins fehlt, „was deutlich zeigt, wie ein dem Urchristentum nahe stehender Mann auf dieses Moment kein Gewicht legt.“[3]

Mit der Feststellung dieser Momente haben wir auch den wesentlichen Gesichtspunkt gewonnen, unter den Jesus seine Handlung stellt: „Leib“ und „Blut“ symbolisieren in ihrer Gegenüberstellung die gewaltsame Auflösung des lebendigen Organismus, dessen belebendes Princip nach alttestamentlicher Anschauung im Blut liegt (Lev. 17, 11—14); sie zeigen daher den Tod Jesu nach dem Vorbilde der alttestamentlichen Opfer an, welche durch die gewaltsame Trennung des Blutes vom Körper vollzogen wurden und im Genusse des geopferten Fleisches ihre Vollendung fanden. Jesus will darum seine Handlung als **Opfermahl**[4] betrachtet wissen, dessen Opfergabe er selbst ist, das einen neuen Bund begründet, das den neuen Bund schliesst und in diesem Bunde das Opfer bildet.

Wir können den Gedanken Jesu so zusammenfassen: das

---

[1] Auch nach Schäfer l. c. p. 382 liegt auf κλώμενον kein Nachdruck; „denn Jesus werden die Beine nicht gebrochen, es würde also das Symbol undeutlich und missverständlich.“ [2] l. c. p. 89. [3] Cornely, Comment. in 1. Cor. p. 339 f.: nec ex natura sua nec ex communi hominum acceptione panis fractus symbolum eiusmodi est, nec panem fractum fore tale symbolum a Christo antea unquam est indicatum, neque hic indicatur, neque adjunctis ullo modo insinuatur. cf. auch Grimm, Leben Jesu, 6. Bd. p. 107. [4] Σῶμα bedeutet also hier nicht Person, sondern den getöteten Leib (Leichnam). Schultzen (cf. l. c. p. 37) sucht den Nachweis zu liefern, dass σῶμα im N. T. nirgends „Person“ bedeute und αἷμα nur als sühnendes, erlösendes Kreuzesblut vorkomme, nicht im Sinne von „Geblüt.“ Wünsche (Neue Beiträge p. 331 f.) erklärt die Worte Jesu im Sinne von: das ist mein Fleisch und Blut Person, da der hebräisch gefärbte aramäische Dialekt kein dem σῶμα entsprechendes Wort habe“ (גוף = Leib im Gegensatz z. Seele oder Person) und בשר ודם sei der stehende Ausdruck für das ganze Wesen des Menschen. Aber Jesus hat ja nicht gesagt: das ist mein Fleisch und Blut, sondern das Feste und das Flüssige eigens bezeichnet.

ist das Opfer des neuen Bundes, weil es den neuen Bund schliesst und in ihm als Kultakt geübt wird.[1]

Jesus hat Israeliten vor sich, für deren Auffassung die Begriffe massgebend sind, die sie sich in der Schule des alten Testaments gebildet haben. In der That knüpft Jesus seine Handlung eng an alttestamentliche Formen an; die Worte beim Kelch mussten die Jünger unmittelbar an das Bundesopfer Ex. 24, 1—8, speciell an die Worte v 8 erinnern: ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο ὁ Κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων[2] („Das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen über alle diese Worte.") Moses spricht diese Worte, indem er das Opferblut über das Volk sprengt. cf. Hebr. 9, 19 f. Als Opfer schliesst sich Jesu Handlung aber auch an den ganzen alttestamentlichen Kultus an, dessen Mittelpunkt das Opfer im Tempel bildete.

c) Der Grundgedanke der Handlung Jesu nach dem hl. Paulus.

Da bereits mehrfach der Vorwurf gegen Paulus erhoben wurde, er habe den Abendmahlsgedanken nach seinem theologischen System umgebildet, suchten wir unsere bisherige Erklärung lediglich auf die Worte und die Handlung Jesu selbst zu stützen. Vergleichen wir nun mit unserem Ergebnis den Commentar, den Paulus zum Abendmahl gibt.

Der Apostel charakterisiert die Abendmahlsfeier als καταγγέλλειν[3] τὸν θάνατον τοῦ κυρίου, die Feier ist ipso facto eine Verkündigung des Todes des Herrn; die in der ganzen Handlung liegende Idee, ihr ganzer Inhalt ist die Darstellung des Todes des Herrn, dessen

---

[1] cf. Pölzl l. c. p. 73: „Zugleich liegt in dieser Redewendung ausgedrückt, dass Christi Blut die neutestamentliche Bundesgabe bildet."

[2] Der hebr. Text stimmt Wort für Wort mit der Septuaginta überein.

[3] 11, 26. καταγγέλλετε könnte der Form nach zwar auch Imperativ sein wie es Chrys., Thom. Estius u. A. fassen, der Zusammenhang verlangt aber notwendig, dass man es als Indikativ betrachte, wie auch die Neueren (zuletzt Schäfer cf. l. c. p. 327 f.) fast durchweg thun. Paulus will die Bedeutung der Feier einschärfen, nicht etwa welche Gebete dabei zu sprechen sind. γάρ beim Imperativ findet keine genügende Erklärung.

Vergegenwärtigung für die Gemeinde. Paulus stützt[1] diese seine Auffassung auf die unmittelbar vorausgehende Erzählung der Einsetzung, welche er anführt, um zu beweisen, dass es sich im Abendmahl um σῶμα und αἷμα des Herrn handle. Man schwächt den Wortlaut und den Zusammenhang ab, wenn man καταγγέλλειν als „thatsächliche Erinnerung“[2] an den Tod des Herrn fasst. An den Tod des Herrn „erinnern“ konnte auch ein Nebenumstand der Feier, dem Apostel handelt es sich aber um den wesentlichen Charakter derselben.[3]

Das Herrenmahl ist also bei Paulus Gegenwärtigsetzung des Todes Jesu mit dem Zwecke diesen d. h. dessen Frucht zu geniessen, es ist Opfermahl. Darum wiederholt der Apostel in dem Vordersatze (v 26 a) die beiden constitutiven Teile der Handlung, die deren Gedanken zum Ausdruck bringen: Ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε . . . . καταγγέλλετε. Hätte der Apostel die Symbolik des Brechens betonen wollen, dann musste er sagen: Ὁσάκις . . τὸν ἄρτον τοῦτον κλᾶτε; der Wein konnte dann ganz weg bleiben oder man erwartet, dass der Apostel entsprechend dem „Brechen“ des Brotes von einem „Vergiessen“ des Kelches spreche.

1 Cor. 10 spricht Paulus den Opfercharakter der Eucharistie zwar nicht ausdrücklich aus, dass er aber ganz in der Vorstellung lebt, die Eucharistie sei das Opfer der Christen, ergibt sich mit Gewissheit aus der unbefangenen Gegenüberstellung des christlichen Herrenmahls und des heidnischen und jüdischen Opferkultes (1 Cor. 10, 18—21). Er will an der Bedeutung der jüdischen Opfermahle nachweisen, wie wenig es dem Christen zieme, an den heidnischen Opfermahlen teilzunehmen, da er doch selbst durch den Genuss des eucharistischen Brotes und Weines mit Christus und der Kirche zur Einheit verbunden sei. Seine Argumentation stellt die der christlichen Feier entgegengesetzten Kulthandlungen unter den Begriff des Opfers als massgebenden Gesichtspunkt, sodass sich die Vorstellung des Apostels auch sehr lebhaft in seiner Ausdrucksweise spiegelt (cf. θυσίας, θυσιαστηρίου v 18; εἰδωλόθυτον v 19; ἀλλ’ὅτι ἃ θύουσιν

---

[1] Die Verbindung ist durch γάρ bezeichnet. [2] Haupt l. c. p. 25.
[3] Der Apostel stützt sich also für seine Interpretation lediglich auf die Einsetzung: das sollte man bei der voreiligen Annahme einer „Umbildung“ des Gedankens Jesu durch Paulus nicht aus dem Auge lassen.

τὰ ἔθνη, δαιμονίοις θύουσιν, καὶ οὐ θεῷ). Wenn ihm die christliche Kulthandlung lediglich als Erinnerungsmahl vorschwebte, so lag es doch gewiss näher, den Begriff des Essens in den Vordergrund zu stellen, den Gesichtspunkt des Opfers aber zu ignorieren oder als wesentlichen Unterschied zwischen Christentum einerseits und Heiden- und Judentum anderseits zu betonen. Endlich v 21 enthält unzweifelhaft die Voraussetzung, dass auf beiden Seiten die Gottesgemeinschaft durch das Opfer vermittelt gedacht wird; wie könnte sonst für die Teilnahme am christlichen und für die Teilnahme am heidnischen Kulte der gleiche Ausdruck (τράπεζα Κυρίου, τράπεζα δαιμονίων) gebraucht sein, da doch der „Tisch der Dämonen" unzweifelhaft das heidnische Opfermahl bezeichnet?

d) Die Darstellung des Grundgedankens bei den Synoptikern.

In der klaren Feststellung des Abendmahlsgedankens bei Paulus haben wir uns eine sichere Norm geschaffen, um auch die übrigen Einsetzungsberichte nach ihrem wesentlichen Inhalte richtig zu beurteilen.

Durch den Nachweis, dass Pauli Darstellung mit den übrigen Berichten im Einklang steht, entfernen wir das letzte und wichtigste Bedenken, welches gegen die Übereinstimmung des paulinischen Berichts mit dem Gedanken Jesu vorgebracht wird und haben dann eine Grundlage für unseren Beweis, die alle Bedingungen der Glaubwürdigkeit, welche menschliche Vorsicht zu stellen vermag, erfüllt.

Was wir als das Grundlegende der Handlung Jesu bei Paulus erkannten, finden wir auch in diesen Berichten: Es stehen in der Handlung Jesu einander Brot und Wein gegenüber, die als Leib und Blut (σῶμα und αἷμα) Christi bezeichnet werden. Es fragt sich nun, ob sich aus den Abweichungen im Einzelnen irgend eine bedeutsame Verschiedenheit constatieren lässt.

Matth.-Marc. bieten statt εὐχαριστήσας εὐλογήσας. Beide Worte sind blos formell verschieden; denn die Begriffe „Lobpreis" und „Danksagung" gehen in einander über.

Alle drei Synoptiker heben dann aus der Handlung Jesu das Moment des Darreichens hervor (Matth. δούς, Marc. und Luc. ἔδωκε), das sich bei Paulus von selbst aus dem ἔκλασε ergänzt. Matth. hat dann noch selbständig (wenn es bei Paulus ergänzt ist) λάβετε φάγετε, Marcus blos λάβετε, das ebenfalls nichts Neues enthält, sondern ganz naturgemäss die Handlung des Darreichens begleitet, der es eine gewisse Feierlichkeit verleiht.

Der erste bedeutsame und darum in der neuesten Zeit als speciell paulinisch vielfach hervorgehobene Unterschied zeigt sich in dem Fehlen von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν nach τοῦτό ἐστι τ. σ. μου. Ist damit wirklich eine Verschiedenheit von der Gesamtauffassung Pauli ausgesprochen? Auch hier ist der Leib offenbar als Opferleib oder Opferfrucht gedacht, die zum Heile genossen werden soll; in dem stark betonten Momente der Aneignung tritt dieser Gedanke noch besonders hervor. Das Blut ist Bundesblut also Opferblut und wird für[1] Viele[2] vergossen. Matth. setzt noch besonders hinzu: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, zur Vergebung der Sünden. In diesem Zusatze ist das ὑπὲρ ὑμῶν eingeschlossen und deutlicher bestimmt.

Ὡσαύτως, das bei Paulus den Parallelismus der Glieder andeutet, ist bei Matth. (v 27) und Marcus (v 23) ausgeführt durch καὶ λαβὼν ποτήριον (καὶ) εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς (λέγων). Also auch hier ist der Grundcharakter der Handlung Jesu das Opfermahl.

R. A. Hoffmann[3] meint, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν stamme erst von Paulus, der die Worte Jesu nach seiner Auffassung von der Heilsbedeutung des Todes Jesu modificiert habe. „Die Jünger bedurften auch bis zuletzt der Fürbitte Jesu, aber nicht seines unschuldigen Leidens und Sterbens. Derselbe konnte sich viel-

---

[1] Περί — ὑπέρ (Luc. 4, 38: ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς (rog. pro illa); Joh. 17, 9: περὶ αὐτῶν ἐρωτῶ, οὐ περὶ τοῦ κόσμου (pro illis); Eph. 6, 18: δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων; Col. 1, 3; 4, 3; Joh. 16, 26; 17, 20; Act. 8, 15.

[2] Wie leicht ist es denkbar, dass sich das ὑπὲρ πολλῶν der Einsetzungsworte bei der besonderen Anwendung Pauli in ὑπὲρ ὑμῶν verwandelte, da die Korinther gewiss πολλοί und unter den πολλοί der Synoptiker waren, Paulus aber viel mehr auf sie einwirkte, wenn er nicht die entferntere dritte Person gebrauchte, sondern seinem Zwecke gemäss, ihnen ihr Vergehen recht lebendig vor die Seele zu stellen, direkt sagte: Das ist mein Leib, der für euch, aus Liebe zu euch, für eure Sünden, dahingeopfert wurde. [3] l. c. p. 66.

mehr nur dann in die Thatsache seines Todes finden, wenn er in demselben ein notwendiges Mittel erblickte, durch welches etwas für die Fortentwicklung des Reiches Gottes Wesentliches erreicht werden sollte, was auf andere Weise nicht zu erreichen war." „Nun war aber für Jesus der Fall eingetreten, dass er von der Majorität seines Volkes als Messias verworfen worden war. . . . Doch darum war seine Liebe zu ihm noch nicht erkaltet, also auch sein Vertrauen ihm gegenüber noch nicht völlig erloschen. Durch seinen Tod will er deshalb für sie in den „Riss" treten, ihnen noch einmal, zum letzten Mal, bevor er auf des Himmels Wolken zum Gericht erscheint, Gelegenheit verschaffen, Busse zu thun und sich zu bekehren." [1] „Wenn wir oben die Frage aufgeworfen haben, ob das ὑπὲρ ὑμῶν in den Abendmahlsworten dem Sinne Jesu entspreche oder nicht, so werden wir dieselbe jetzt auf das Entschiedenste verneinen müssen. Jesus ist zum Besten seines noch ungläubigen Volkes in den Tod gegangen, nicht für seine beim letzten Mahle um ihn sitzenden Jünger." [2] Nach Hoffmann's Ansicht hat sich somit „die Anschauung von der Wirkung des Todes Christi im Bewusstsein des Paulus im Vergleich zu derjenigen des Herrn selbst nicht unerheblich verschoben." [3] „Der Ausgangspunkt und feste Ankergrund seines Glaubens nicht nur, sondern seines ganzen theologischen Denkens," nämlich „die Thatsache des Heilstodes Christi," war für ihn nun auch massgebend für die Betrachtung des Abendmahls. Aus περὶ πολλῶν wird ihm dann von selbst ὑπὲρ ὑμῶν.

Aber, fragen wir dagegen, wozu sollen dann die Jünger diesen in den Tod gegebenen Leib geniessen? Man mag die Handlung Jesu näher deuten wie man will, immer bleibt unleugbar, dass Jesus seine gläubigen Jünger zunächst ins Auge fasst, weil er ihnen das „Brot" und den Kelch reicht. Nach dem Zeugnisse Pauli erwirbt sich die Handlung Jesu sofort das Bürgerrecht als feierlicher Ritus — wie ist das bei Hoffmann's Auffassung möglich? Dass im Sinne Pauli in den ὑμεῖς auch die πολλοί eingeschlossen sind, zeigen die Thatsachen. Hoffmann's Voraussetzung, dass Paulus zuerst die Heilsbedeutung des Todes Jesu erfasst habe, ist somit unberechtigt.[4]

[1] p. 67. [2] p. 68. [3] p. 122. [4] Hoffmanns Deutung wird auch von

Bei der διαθήκη fehlt bei Matth.-Marc. der Zusatz καινή, der sich aber ohne Schwierigkeit ergänzt; wenn Jesus einen Bund stiftet, so ist es eben ein neuer. (Gegensatz dazu die παλαιὰ διαθήκη 2 Cor. 3, 14).[1]

Τὸ ἐκχυννόμενον ist eine Ergänzung, die Jesus ohne Zweifel selbst hinzugefügt hat, weil kein Grund vorhanden ist, das Gegenteil anzunehmen. Paulus lässt sie weg, weil er den Nachdruck auf den am Schlusse stehenden Begriff αἷμα legt, der Gedanke selbst ist dadurch in keiner Weise geändert. Ἐκχύννεσθαι ist der technische Ausdruck[2] für das Vergiessen des Blutes beim Schlachten der Opfertiere, der Ausdruck passt auch vollkommen für das Blutvergiessen beim Kreuzestode Jesu, der damit als Opfertod bezeichnet wird, aber von einem „Vergiessen" oder „Ausgiessen" des Blutes im Kelche, mit welchem Jesus etwa symbolisch seinen Tod andeuten wollte, ist keine Rede. Dass ἐκχυνν. bei Lucas im Casus des ποτήριον steht, ändert die Sache nicht; jedenfalls ist es aus Matth.-Marc. etwa zum Zwecke des liturgischen Gebrauchs ergänzt, nachdem es bei Paulus fehlt. Bei dem Hebraismus des paulinisch-lukanischen Kelchberichtes hat der verschiedene Casus übrigens gar kein Gewicht.[3]

Wie kommt es dagegen, dass die Synoptiker (Matth.-Marc.) nichts davon erwähnen, dass Jesus eine dauernde Institution begründen wollte, während Paulus beim Leibe und beim Blute den Auftrag Jesu, das, was er gethan, zu seinem Andenken zu wiederholen, ausdrücklich hervorhebt? Zur Beurteilung der Worte Pauli ist von entscheidender Bedeutung, dass die Feier in der ältesten Zeit bestand,[4] man dachte sie also als

Schäfer (bes. mit Berufung auf Baldensperger, Selbstbewusstsein Jesu) als unbegründet abgewiesen cf. l. c. p. 170.

[1] Die Zusätze „zur Vergebung der Sünden", „des neuen Bundes" sollen nach Eichhorn (l. c. p. 17) erst infolge der durch den Gemeindeglauben stattgefundenen Umbildung hinzugekommen sein. Ebenso der Zusatz: „zu meinem Gedächtnis." [2] cf. Pölzl l. c. p. 72. [3] Schanz (Comm. z. Lucas p. 508) bezieht mit Meyer, Schegg, Weiss u. A. ἐκχυνν. auf αἵματι 1. weil „Blut vergiessen" ebenso geläufig ist als „den Becher vergiessen" ungewöhnlich; 2. τὸ ἐκχυνν. steht zu weit von τὸ ποτήριον entfernt und zu nahe bei αἵματι, um nicht unwillkürlich damit verbunden zu werden; 3. weil Appositionssätze oft im Nominativ statt im abhängigen Casus stehen. Damit dürfen wir auch die grammatische Schwierigkeit als gehoben betrachten. [4] Mit Recht weist Schäfer darauf hin, dass keine Spur von einem Zweifel an der Einsetzung Jesu auf uns gekommen ist. cf. p. 215 f.: „In

eine zu wiederholende. Die Worte, welche Paulus hier anführt, um den Corinthern den Auftrag Jesu recht lebendig vor die Seele zu stellen, sind ohne Zweifel authentisch, zur Annahme einer Erfindung des Apostels ist jeder Grund ausgeschlossen. Die Corinther waren eben in Gefahr, aus dem Herrenmahl ein gewöhnliches Essen und Trinken zu machen, darum die energische Mahnung des Apostels. Damit ist aber auch der Grund, warum die Synoptiker Matth. und Marc. von einem Auftrage zur Wiederholung nichts erwähnen, leicht zu vermuten: Wenn die Aufzeichnung der Worte Jesu da geschah, wo die Feier der Eucharistie regelmässige Übung war, so hatte die Erwähnung des Auftrags Jesu kein weiteres Interesse; die fortdauernde Übung der Gemeinde setzte einen solchen naturgemäss voraus. Wenn die Einsetzungsworte, wie es höchst wahrscheinlich ist, schon am Anfang dem liturgischen Gebrauche dienten, die liturgische Formel aber dann fixiert wurde, so konnte τοῦτο ποιεῖτε κτλ. leicht ausfallen, weil es sicherlich nur in einem äusseren Zusammenhang mit der Handlung steht, so wichtig es im Übrigen auch sein mag. Für die Zeichnung des Lebensganges Jesu und seiner Persönlichkeit konnten diese Worte gleichfalls entbehrt werden, ohne dass dadurch ein wesentlicher Zug in dem Gemälde fehlte.

Allein gesetzt, Paulus habe diese Worte hinzugefügt, ohne dass sie von Jesus gesprochen waren, was jedoch höchst unwahrscheinlich ist, so finden wir doch auch bei Matth.-Marc. einen Ausdruck, der uns direkt sagt, dass Paulus in diesem Falle nur eine richtige Interpretation der Handlung Jesu gegeben hätte; Paulus wäre gewiss kein Unrecht zur Last zu legen, wenn er einen Gedanken, der unmittelbar in der Handlung Jesu lag, in Worte übersetzte: Matth.-Marc. sagen nämlich, das Bundesblut, das in dem Kelch enthalten ist, werde περὶ (ὑπὲρ) πολλῶν vergossen, also nehmen auch diese „Vielen“ an der Opferfrucht Anteil und augenscheinlich stellt sie Jesus in Bezug auf die Art und Weise der Aneignung in die gleiche

den späteren Streitigkeiten über die Feier des Herrenmahls, in denen man auf die älteste Überlieferung und Übung zurückwies, müssten sich Spuren von einem Zweifel an der Einsetzung des Abendmahls durch Jesus finden. Aber vergebens suchen wir auch nur nach der kleinsten Andeutung davon.“

Reihe mit den versammelten Jüngern. Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν drückt diese Absicht noch deutlicher aus; denn mit dem einmaligen Genuss der Jünger war der Zweck der Sündenvergebung gewiss nicht erfüllt. Damit werden wir aber unmittelbar darauf hingewiesen, den tiefsten Grund der Wiederholung in dem Charakter der Veranstaltung selbst zu suchen. Es handelt sich hier um das Opfermahl, welches die Frucht des Opfers, das den neuen Bund begründet, mitteilt; beim „neuen Bund“ haben wir naturgemäss an eine dauernde Stiftung zu denken.[1] Das Opfermahl des neuen Bundes wird also nicht blos einmal dem kleinen Kreise der Jünger dargeboten, sondern Allen, die in diesen Bund eintreten sollen.

Wenn Jesus nach der synoptischen Erzählung seine Handlung an die Feier des Paschamahles anschloss, sodass er sich selbst als das neue Pascha den Seinigen darbot, so musste es für die Jünger unmittelbar einleuchtend sein, dass diese Handlung zur Wiederholung bestimmt sei.[2]

---

[1] Auch nach Schäfer ist der Auftrag zur Wiederholung der Handlung Jesu schon in dem Zwecke der Bundesstiftung, die Jesus beabsichtigt und in dem Anschluss an das Paschamahl enthalten. „Wie die Erinnerung an die grundlegende That Gottes, die den alten Bund inaugurierte, durch das Passahmahl lebendig erhalten werden sollte, so . . . sollte das neue Mahl die Erinnerung an die grundlegende Gottesthat, die den Neuen Bund inaugurierte, lebendig erhalten“ . . . . cf. l. c. p. 250. „Aber weil die Sache, die sie (die Einsetzungsworte) anordneten, selbstverständlich war, hatte man im Jüngerkreis diesen Worten allseitig nicht solchen Wert beigelegt, darum konnten sie bei Marc. fehlen, ohne der Sache Abbruch zu thun, darum können sie bei Paulus sich finden, ohne zu der Sache etwas Neues hinzu zu thun.“ l. c. p. 254 f. [2] Haupt (cf. l. c. p. 25) fasst das letzte Mahl Jesu als Abschiedsmahl, die Abendmahlsfeier als Erinnerungsfeier (unter besonderer Betonung des eschatologischen Zuges in allen Berichten), womit die Wiederholung auch von selbst gegeben ist. Die Gemeinde feiert Jesu Tod bis er wieder kommt. „Somit ist nicht nur kein Gegengrund dagegen, dass Jesus die Wiederholung der Handlung seinen Jüngern anbefohlen hat, sondern es ist das sogar aus inneren Gründen im höchsten Masse wahrscheinlich (cf. l. c. p. 26).“ Die genauere Widerlegung Jülichers, Spittas, Grafes, Brandts, die einen Befehl Jesu, seine Handlung zu wiederholen, nicht annehmen, s. bei Schäfer l. c. p. 261—278. Dazu macht er p. 280 die Bemerkung: „Bei jeder Bestreitung der Einsetzung des Abendmahls durch Jesum selbst, sie mag in einer Form vorgetragen werden, wie sie will, werden die Schwierigkeiten, den Gang der Entwicklung zu begreifen, immer grösser; wenn aber Jesus das

Pauli Worte werden bestätigt durch Justin, der seinen Einsetzungsbericht auf „die von den Aposteln stammenden Denkwürdigkeiten, welche Evangelien genannt werden," stützt, während die Apostel selbst, wie er sagt, einem Auftrage Jesu gemäss handelten:[1] Bei ihm steht der Auftrag Jesu zur Wiederholung sogleich an der Spitze: Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, wodurch unmittelbar der Stiftungszweck der ganzen Handlung klar ist. Jesus bereitet also die Jünger auf seine nachfolgende Handlung vor, gibt ihnen deren Zweck kund und wir werden nicht umhin können, diese Vorausstellung recht entsprechend zu finden. Das Verständnis der Jünger für die folgende Scene war so gewiss erleichtert.

Im übrigen sind die Gedanken des Abendmahls dieselben wie bei Paulus und bei den Synoptikern, obwohl eine Abhängigkeit von beiden Traditionen kaum nachgewiesen werden kann. Von Paulus ist er unabhängig, weil er das τοῦτο ποιεῖτε κτλ. vorausstellt und die Worte beim Kelche in der synoptischen Form anführt, von den Synoptikern unterscheidet er sich schon durch die Erwähnung des Auftrags zur Wiederholung, abgesehen von den kleineren Differenzen.

Die Erwähnung des „Bundes" fehlt; jedenfalls geschah es, weil er bei seinen Adressaten doch kein Verständnis dafür zu erwarten hatte. Er fügt hinzu: καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι; damit bezieht er sich auf die Ausschliessung der Ungläubigen von der Eucharistiefeier, also bietet auch Justin kein wesentlich neues Moment.

Die verschiedenen Schriftsteller, welche die Abendmahlseinsetzung berichten, zeigen sonach eine grosse Freiheit in der Wiedergabe der Worte Jesu. Die „Kritik" vermag diese Abweichungen vielfach nur auf die Unsicherheit der Überlieferung zurückzuführen und sie als Widersprüche darzustellen. Der Grund davon liegt darin, dass sie dieselben nicht im Lichte des Grundgedankens betrachtet, welcher sie erst in ihrer wahren Bedeutung zeigt. Sie tritt mit ihren Voraus-

---

Abendmahl eingesetzt hat, dann ist die Feier desselben durch die Jünger selbstverständlich. und die ganze Entwicklung wird begreiflich."

[1] cf. 1. Apol. c. 66. Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται Εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν.

setzungen oder Vorurteilen über den „synoptischen Jesus“ an die Erklärung der Handlung heran und vermag so den wahren Charakter der Handlung Jesu nicht anzuerkennen. Lösen sich bei unserer Darlegung die äusseren Differenzen in volle Harmonie mit dem Grundgedanken auf, so dürfen wir darin einen Beweis erblicken, dass zwar weder Paulus noch die Evangelisten noch Justin sich mit knechtischer Unbeholfenheit an das einzelne Wort Jesu klammerten, sondern im Bewusstsein, ihren Gegenstand klar zu beherrschen, vermögen sie dem Gedanken Jesu treu zu bleiben, auch wenn sie nach Zweck und Zusammenhang ihrer Darstellung etwas besonders hervorheben, etwas auslassen oder hinzufügen. Eine allgemeine feststehende Form kann man von dieser ersten Zeit nicht verlangen; es ist ja alles noch in lebendigem Flusse begriffen und getragen von jugendlicher Begeisterung, die Consolidierung dieser „pneumatischen“ Verhältnisse tritt erst später ein.

e) Ist Jesu Handlung rein symbolisch?

Als erster Einwand gegen unsere Deutung der Handlung Jesu legt sich wohl die Bemerkung nahe, es sei bei dieser Erklärung doch zuviel in die Handlung Jesu hineingelegt, wenn sich eine einfachere Erklärung finden lasse, so sei diese vorzuziehen. Jesus will einfach seinen Jüngern, die ein so schweres Verständnis für die Notwendigkeit seines Todesschicksals zeigen, die bevorstehende Thatsache seines Todes einmal recht klar vor Augen führen, ihnen vielleicht auch bedeuten, dass dieser Tod in ihrem Interesse geschehe. Man braucht blos einen gewissen Nachdruck auf ἔκλασε, das doch den Jüngern sehr in die Augen fallen musste, zu legen, so hat man unmittelbar eine Analogie in Jer. 19, 10 ff., wo der Prophet im Auftrage des Herrn einen Krug zerbricht und dabei erklärt, so werde der Herr Stadt und Volk zerstören.

Wie schon erwähnt, ist das Brechen hier einfach *Mittel des Austeilens*, während der Krug bei Jeremias den *Gedanken der Zerstörung* aufs klarste ausdrückt. So leicht man später in den Akt des Brechens den Gedanken an den Tod Jesu legen mochte,[1] so schwer war es, denselben aus diesem Umstande der Handlung herauszulesen.

[1] Daher auch das zweifelhaft bezeugte κλώμενον bei Paulus.

Was das Darreichen und Geniessen besonders betrifft, so könnte man doch den Versuch machen, es einfach folgendermassen zu erklären: Jesus weist bei Gelegenheit des Essens und Trinkens im Anschluss an diese Handlung in recht drastischer Weise auf seinen Tod hin; die Verwendung von Brot und Wein hatte keinen anderen Zweck als gelegentlich zur Darstellung zu dienen. Bei der Wiederholung, die entweder auf den Befehl Jesu hin geschah oder dem Bedürfnisse der Jünger entsprang, sich jenes letzte Mahl und den Tod Jesu recht lebendig vorzuführen, wurde dann aus dem Abschiedsmahle das Erinnerungsmahl. Auch diese Erklärung müsste in dem „Brechen“ des Brotes die Grundlage der ganzen Handlung sehen; sobald wir aber σῶμα und αἷμα nach der ihnen durch die ganze Handlung zugewiesenen Stellung würdigen, erscheint auch das Geniessen im rechten Lichte und es wird begreiflich, warum (besonders bei Matth.) das Moment des Hinnehmens und Aneignens so sehr betont wird. Der Befehl zur Wiederholung müsste dann als zwecklos ausgeschieden werden. Denn die Wiederholung einer blos symbolischen Handlung, die einmal zur Einschärfung einer schwer fassbaren Thatsache diente, ist trotz der Häufigkeit der symbolischen Handlungen im alten Testamente ohne Beispiel und, falls der ursprüngliche Gedanke beibehalten wird, auch sinnlos.[1] Abgesehen von den viel einfacheren und wirksameren Mitteln, die Erinnerung an Jesu Tod wachzurufen (z. B. Erzählung der letzten Ereignisse in Jesu Leben und bei seinem Tode), wäre diese Erinnerung wesentlich geknüpft an das Anschauen des gebrochenen Brotes oder des als Christi Blut gedachten Weines, das Geniessen wäre bedeutungslos. Jesus hätte dann nicht sagen dürfen: λάβετε, φάγετε, sondern ἴδετε oder θεάσασθε. Der Opfergedanke, der sich in dem sogar wörtlichen Anschluss an das Bundesopfer ausspricht, wäre völlig verschwunden und damit der Handlung nach ihrem ursprünglichen Sinne Gewalt angethan. Die Wiederholung wäre nicht mehr begründet als es begründet ist Aussprüche Jesu zu wiederholen.

Sobald wir den Opfercharakter der Handlung Jesu festhalten, können wir nicht den blos symbolischen Genuss gelten lassen.[2] Denn das Opfermahl bezweckt die Mitteilung der Opfer-

[1] Schultzen l. c. p. 30. [2] cf. l. c. p. 36 f.

frucht, die Teilnahme an dieser verlangt aber den wirklichen Genuss des Opferfleisches und kann nicht durch ein stellvertretendes Symbol ersetzt werden.[1] Dann ist aber auch die absolute Gleichsetzung der vorliegenden Elemente mit Fleisch und Blut Christi, wie sie in Jesu Worten ausgesprochen ist, die „ein Gegenwärtig-wirkliches mit einem Gegenwärtig-wirklichen für identisch erklären,"[2] berechtigt und verständlich. Die Wiederholung der Handlung ist dann von selbst gegeben, wenn mehrere der Opferfrucht teilhaft werden sollen.

Dass Paulus die Eucharistie nicht für eine blos symbolische Feier hält, sondern darin eine reale Vereinigung mit Christus sieht, geht aus seinen Worten unzweifelhaft hervor; Paulus aber ist der Zeuge des Glaubens der ersten Christenheit.

Der Apostel spricht von einem unwürdigen Genuss des Brotes und des Kelches des Herrn, der eine Versündigung am Leibe und Blute des Herrn ist (1 Cor. 11, 27); er verlangt, dass der Mensch sich selbst prüfe und so von diesem Brote esse und von diesem Kelch trinke (v 28). Wer (unwürdig)[3] isst und trinkt, isst und trinkt sich das Gericht, wenn er den Leib (des Herrn) nicht unterscheidet. Ein Symbol, das nichts als ein Bild des Todes Christi ist, leichtfertig zu geniessen, wird Niemand eine Versündigung am Leibe und Blute des Herrn nennen, die das Gericht nach sich zieht, ebensowenig wie jemand sagen möchte, das leichtfertige, aus blosser Neugierde hervorgehende Anhören des Wortes Gottes sei eine solche Versündigung. 10, 16 ist die reale Vereinigung mit Christus, nochmals mit aller Kraft betont durch den Ausdruck *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*. *Κοινωνία* heisst wörtlich die Gemeinschaft, die sich sowohl auf den Gegenstand bezieht, an welchem man teilnimmt wie auch auf die Personen, welche mit uns teilnehmen; die aktive Gemeinschaft setzt die Teilnahme voraus.[4]

---

[1] l. c. p. 53. [2] Schell, Dogmatik 3. Bd. 2. T. p. 518 f. [3] Ἀναξίως v 29 fehlt in ℵ* ABC. 17. Sahid. Aeth. Der Sinn erleidet durch diese Ausscheidung keine wesentliche Änderung, dagegen schliesst sich infolge derselben die Ausdrucksweise unmittelbarer an den Zusammenhang des Apostels an; *τοῦ κυρίου* fehlt bei denselben und einigen andern Zeugen. [4] Darum ist die Übersetzung der Vulg. participatio dem Gedanken völlig entsprechend.

Εἷς ἄρτος nennt Paulus das Brot der Gläubigen, was nur dann einen vernünftigen Sinn gibt, wenn die reale Gegenwart Christi angenommen wird, wenn es sich nicht um eigentliches Brot handelt. „Weil ein Brot, darum sind wir Viele ein Leib," dieses „eine Brot" von dem gemeinschaftlichen Genuss eines einzigen äusserlichen Stückes[1] oder überhaupt einem gemeinschaftlichen Essen zu verstehen, ist ein Notbehelf, der auf allen Seiten hinkt und die Argumentation des Apostels in ein sehr schiefes Licht stellen würde.[2]

Überhaupt ist das ganze zehnte Kapitel von dem Gedanken der realen Vereinigung mit Christus und der Einheit der Gläubigen in Christus getragen. Wenn Lobstein, der in der eucharistischen Kommunion keine andere Beziehung zum Herrn sieht, als sie durch den Glauben hergestellt wird,[3] für seine rein symbolische Auffassung geltend macht, die Vergleichung mit den ausserchristlichen Opfermahlen lasse die Annahme einer realen Gegenwart Christi nicht zu, weil man dann notwendig auch bei diesen Opfermahlen eine reale Gegenwart annehmen müsse,[4] so hat er unvermerkt den Gedanken eingetragen, dass Paulus diese mit dem christlichen Herrenmahle gleichsetze; allein Paulus zieht sie blos zum Vergleich bei, er ist aber weit entfernt, in ihrem Genuss eine solche Vereinigung zu sehen, wie er sie beim christlichen Herrenmahle annimmt. Er sieht ja auch in dem Genuss des Felsenwassers einen Genuss Christi, ohne es deswegen der Eucharistie gleichzustellen. Manna und Felsenwasser kann er als ausserordentliche Gnadengaben und doch als leibliche Speise und Trank betrachten. Gerade weil die reale Einigung mit Christus eine

---

[1] Von „seinem formalen eins Sein" wie R. A. Hoffmann l. c. p. 122 meint. [2] cf. Estius l. c. p. 547 f. [3] l. c. p. 126. [4] l. c. p. 108. L'apôtre enseignerait-il ainsi une manducatio oralis de la substance du sang et du corps du Christ? Nullement, car dans ce cas aussi, toute l'argumentation de l'apôtre serait défectueuse. En effet, selon cette interprétation, il faudrait admettre aussi la présence réelle et materielle de la divinité dans les victimes immolées sur les autels. Il règne un parallélisme parfait entre les expressions la coupe du Seigneur et la coupe des démons, la table du Seigneur et la table des démons. cf. dagegen: Heinrici l. c. p. 307: „Es kam dem Apostel nicht auf die κοινωνία an sich, nicht auf ihre Natur an, die eben bei den verschiedenen Analogis verschieden war."

so innige ist, ist jede Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten, auch die nur äusserliche, eine Versündigung am Leibe Christi, weil auch sie die Teilnehmer zu einer Einheit, die nur eine äusserliche sein mag, verbindet.

f) Kritik abweichender Auffassungen über den Sinn der Handlung Jesu.

Unsere bisherige Darlegung erfolgte bereits unter steter Würdigung der einzelnen gegnerischen Einwürfe. Es erübrigt uns nur noch, unserer Entwiklung auch die neuesten kritischen Schlussresultate gegenüberzustellen, um so eine zusammenfassende Beleuchtung der verschiedenen Auffassungen zu gewinnen. Im Lichte unserer Darstellung muss sich deren Unzulänglichkeit von selbst erweisen und so die Richtigkeit und Objektivität unserer Erklärung eine Bestätigung finden. Die Verschiedenheit der Versuche zeigt, dass keiner derselben eine befriedigende Lösung bieten konnte.

Harnack legt die Handlung Jesu dahin aus, der Herr habe seine Jünger angewiesen, „die Erhaltung und das Wachstum des natürlichen Lebens zur Kraft des Wachstums des geistlichen Lebens zu machen.“ [1] Haupt [2] findet diesen Gedanken „sachlich völlig richtig und wahrhaft christlich“, allein unklar bleibt es ihm, „wiefern Christus diesen Gedanken in die Form gekleidet haben soll, die Aneignung der natürlichen Speise sei Aneignung seines Leibes und Blutes“. „Der Gedanke, dass die Funktionen des natürlichen Lebens überhaupt, insonderheit alles Essen und Trinken, zur Förderung des religiösen Lebens dienen sollen, wäre auf diese Weise geradezu verschleiert worden.“ Die Handlung Jesu „fiele aus dem Zusammenhang der Stimmung des letzten Mahles ganz heraus.“

Weizsäcker [3] sieht darin „eine Parabel, deren Auflösung Jesus nicht mehr gegeben hat“. Gegen ihn bemerkt Jülicher [4] mit Recht, er finde „in der Situation Marc. 14 und aus der Stimmung heraus, in der sich Jesus am Schlusse jenes von ihm ersehnten Passahmahles befand, die Stellung einer solchen Aufgabe an die Jünger ganz undenkbar“.

---

[1] T. u. U. l. c. p. 142. [2] l. c. p. 15 f., wo Haupt ausführlich Harnacks Deutung wiederlegt. cf. auch die ähnliche Widerlegung bei Schäfer l. c. p. 286 ff. [3] l. c. p. 598. [4] l. c. p. 240.

Jülicher[1] selbst nun fasst die parallelen Glieder der Handlung Jesu als eine Parabel, in welcher eine Thatsache durch zwei Gleichnisse illustriert werde, wie dies ja oft bei den Gleichnisreden Jesu der Fall sei. „Bei der Zerstückelung des Brotes gedachte er des ähnlichen Schicksals, das seinem Leibe bevorstand und ohne dass ihm sonstige tiefsinnige Aehnlichkeiten zwischen seinem Leibe und dem Brote vor Augen standen, konnte er sagen: Das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leibe widerfahren. Am Brot und Wein hat er denselben Gedanken illustriert; sein Leib in Mc. 14, 22 ist genau so wie sein Blut v. 24 Metonymie für sein vergängliches Teil; es ist nur der gute Geschmack, der ihn angesichts des Brotes den Ausdruck: Mein Leib, angesichts des Weines: Mein Blut, wählen lässt, dort das Feste neben dem Festen, hier das Flüssige neben dem Flüssigen." „Er hat nur feierlich nach seiner Gewohnheit an einen unbedeutenden Brauch das Bedeutendste anknüpfend von den Seinigen Abschied genommen, hat ihnen klar gemacht, dass seine Hinrichtung schon im Werke sei und zugleich angedeutet, dass dieser sein Tod eine Quelle des Segens werden solle. Damit hat er auch sein Herz erleichtert; nicht nur den Jüngern, auch sich selbst hat er jene Worte zugerufen, die in ihrer Einfachheit, in ihrer von jeder Hypertrophie, Sentimentalität und nervösen Erregtheit freien Klarheit die erhabenste Art darstellen, wie ein Mensch dem Untergang, der scheinbaren Zerstörung aller seiner Pläne und Hoffnungen entgegen gehen kann".[2]

Jülichers Erklärung fällt mit der rein symbolischen Auffassung der Handlung Jesu zusammen, die wir bereits behandelt haben; sie erweist sich Punkt für Punkt als ungenügend. Jesus „zerstückelt" das Brot nicht, sondern er bricht es, um es auszuteilen, darin aber liegt keine Hindeutung auf seinen Tod. Wo ist die parallele Handlung beim Weine? Hat Jesus wohl je daran gedacht, dass sein Leib „zerstückelt" werde? Wozu der feierliche Genuss, welcher das Ziel der ganzen Handlung bildet? Wie erklärt sich der Hinweis auf das alttestamentliche Bundesopfer? Ob der von Jülicher geltend gemachte Zweck der Handlung Jesu, von den Seinigen Abschied zu nehmen und sich selbst das Herz zu erleichtern, auf diese Weise klar

[1] l. c. p. 242 f. [2] l. c. p. 245.

und natürlich dargestellt würde, liesse sich wohl auch noch sehr bestreiten.

Die Wiederholung der Handlung war in diesem Falle zwecklos; man sieht nur die Verlegenheit, die Thatsache der Wiederholung in der apostolischen Zeit von diesem Standpunkte aus zu erklären, wenn Jülicher dieselbe folgendermassen begründet: „Zuerst hat man sie, einem inneren Bedürfnisse folgend, wiederholt, dann diese Wiederholung, über deren Recht im Sinne Jesu kein Zweifel bestand, auf sein ausdrückliches Gebot zurückgeführt.“ [1] Für die Thatsache, dass Paulus schon die allgemeine Übung des Abendmahls bezeugt, genügt Jülicher folgende Erklärung: „Zu solchen Entwicklungen braucht man auch nicht viele Jahrzehnte; in Zeiten, wo das religiöse Leben so kräftig pulsiert wie damals, ist die Produktivität in Vorstellungen, in Erfahrungen, in Legenden eine märchenhaft reiche und rasche. So oft es dazu kam, dass beim Essen das Brot zerstückelt und herumgereicht wurde und der Becher sich kreisend leerte, konnte man gar nicht anders als sich wiederholen, was er damals gesagt hatte.“ [2] Auffassungen gegenüber, die mit solchen Grundsätzen eine erträgliche Erklärung zu geben suchen, genügt es, auf die Worte Pauli zu verweisen, der auf das entschiedenste die Stiftung und die Gedanken des Abendmahls, wie er sie darlegt, auf den Herrn zurückführt. Und sollten die ersten Christen gar kein Interesse daran gehabt haben, ob ihre Feier in der Einsetzung des Herrn eine vernünftige Grundlage hatte oder nicht? Bedeutet es etwas anderes als eine Flucht ins Dunkle, als die Verzichtleistung auf die Möglichkeit vom eigenen Standpunkte eine hinreichende Erklärung zu geben, wenn man zur Begründung der Wiederholung der einfachsten Thatsachen, die genau bis auf ihren Ausgangspunkt verfolgt werden können, das unbewusste, unbestimmte Bedürfniss zu Hilfe rufen muss? [3]

---

[1] l. c. p. 245. [2] l. c. p. 246. [3] Zu dem „unbestimmten Bedürfnisse“, das Jülicher zu Hilfe nimmt, bemerkt Schäfer l. c. p. 262: „Wo findet sich nun aber auch im ganzen Neuen Testament nur eine Andeutung von dem „inneren Bedürfnisse“, das die Jünger antrieb, das Abendmahl zu wiederholen? Woher also kennt Jülicher das innere Bedürfnis der Jünger? Und dieses „innere Bedürfnis“ — eine grosse Unbekannte —

Ähnlich wie Jülicher sucht Grafe[1] den Inhalt des Gedankens Jesu zu bestimmen. „Indem die Jünger die Symbole zu sich nehmen, sollen sie sich zugleich innerlich den durch sie ausgedrückten Gedanken aneignen." Die Wiederholung geht aus dem „Bedürfnis" der Jünger hervor, „sich immer in die unvergesslichen Stunden des Abschiedsmahles zu vertiefen, nachdem sie sich wieder versammelt hatten, indem sie mit möglichster Treue auch die äusserlichen Vorgänge wiederholten."

Haupt kommt in seiner Abendmahlsuntersuchung zu folgender Deutung,[2] die ebenfalls auf den ersten Blick zeigt, dass sie sich nicht streng an das Gegebene hält, so richtig auch der Gedanke sonst sein mag: „Meine Person ist Träger der Kräfte eines höheren Lebens, welches so angeeignet wird und so zu einem Bestandteil eurer Personen werden will, wie dies bei der irdischen Nahrung der Fall ist. Dies gilt aber ganz besonders auch von meinem bevorstehenden Tode, gerade die Dahingabe meiner Persönlichkeit wird euch die darin beschlossenen Lebens- und Heilskräfte im vollsten Masse erschliessen und zu gute kommen lassen."

R. A. Hoffmann[3] dagegen geht mit einem ähnlichen Gedanken einen Schritt weiter und schreibt den Symbolen selbst einen Inhalt und eine objektive Wirkungskraft zu: „So hat auch Christus Brot und Wein als die gewissermassen lebendigen und daher Leben vermittelnden Repräsentanten seiner Lebenskräfte, seines Leibes und Blutes, hingestellt." „Es hat den gleichen Wert, die gleiche Bedeutung und Wirkung, wenn ihr dieses Brot esset und diesen Wein trinket, als wenn ihr mein גּוּף und mein דָּם genösset."

Hoffmann verkennt den Grundcharakter der Handlung Jesu, indem er Leib und Blut gleich Person fasst und den Wortlaut abschwächt."[4]

---

war so stark, dass die Jünger aus einer Todesankündigung, die Jesus „ihnen an Brot und Wein illustriert" (S. 243) und die sie nach Jülicher „unmittelbar" verstanden hatten, deren Zweck also mit dem Tode Jesu ganz von selbst erloschen war, etwas ganz anderes machten?"

[1] cf. l. c. p. 136; Holtzheuer l. c. p. 68; Schäfer l. c. p. 30. [2] l. c. p. 24. [3] l. c. p. 97 f. [4] Schäfer l. c. p. 308: „Brot und Wein „repräsentieren" nicht blos Leib und Blut, sondern sie sind wirklich Leib und Blut."

Spitta greift den eschatologischen Gesichtspunkt heraus, der bei Matth. 26, 29, Marc. 14, 25 im unmittelbaren Anschluss an die Einsetzungsworte Jesu ausgesprochen ist, bei Lucas 22, 16 denselben vorausgeht und v 30 wiederkehrt, der dann durchgängig in der johanneischen Darstellung sich findet (cf. Joh. 6, 39. 40. 44. 55), der endlich in dem eucharistischen Schlussgebete der Didache 10, 6 nochmals mit aller Macht betont ist in dem sehnsüchtigen Wunsche der Gemeinde, es möge diese Welt vergehen[1], und es möge der Herr kommen, dem sie schon entgegenjubelt.[2] Darauf hauptsächlich sich stützend fasst Spitta das letzte Mahl Jesu als eine Anticipation des messianischen Endmahls. Jesus habe seine Jünger, die über des Meisters bevorstehenden Hingang betrübt waren, trösten wollen, indem er im Anschluss an das gerade stattgehabte Mahl sie hinwies auf die Herrlichkeit des messianischen Endmahls, wie es bei den Propheten, in den Weisheitsbüchern und besonders bei den Rabbinen geschildert ist. „Wenn er nun, von solchen (eschatologischen) Gedanken erfüllt, den Speisenden auf einmal, von der Sitte des Mahles abweichend, Brot austeilt mit den Worten: „Nehmet, esset, das ist mein Leib,“ und den Becher reicht mit dem Zuruf: „Trinket daraus alle; das ist mein Bundesblut, ausgeschenkt für viele,“ so ist offenbar, dass er sich geradezu in die Situation des Messiasmahles versetzt. Er sieht die Jünger essen und trinken an seinem Tisch in seinem Reich und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen bieten kann. Ihn selbst sollen sie geniessen, sein Wesen in sich aufnehmen. Das hat er ihnen nun schon dargeboten, solange er bei ihnen war. Durch den Glauben an ihn haben sie, wie besonders das johanneische Evangelium das zum Ausdruck bringt, Lebensbrot gegessen, lebendiges Wasser und Freudenwein getrunken. Bietet er jetzt in der Scheidestunde unter den Bildern des seligen Endmahls sich noch einmal ihnen zur Speise und zum Trank an, so spricht er damit in einem Augenblicke, wo er eben noch durch das Wort an den jetzt aus dem Kreise der Jünger verschwundenen Verräter auf die scheinbare Erfolglosigkeit seines Werkes hingewiesen hatte, in der entschiedensten Weise aus,

[1] Ἐλθέτω ἡ χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος. [2] Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ· μαρὰν ἀθά = ὁ κύριος ἔρχεται oder κύριε ἡμῶν ἔρχου (Harnack, Texte und Unters. l. c. p. 36).

dass er an sich und seinem Werke nicht irre geworden und dass für seine Jünger Heil und Leben nur damit gegeben sei, dass sie ihn in sich aufnehmen. . . . Der Sinn der Abendmahlsworte wird nicht getroffen, wenn man das eschatologische Gesamtbild ausser Auge setzt, auf welches sämtliche Abendmahlsberichte so ausdrücklich hinweisen.“ [1]

Abgesehen von den textkritischen, historischen und exegetischen Gewaltthätigkeiten, die sich Spitta zu Schulden kommen lassen muss,[2] um all' die Zeugnisse gegen seine Auffassung zu beseitigen und den Nachweis zu erbringen, dass der Gedanke an den Tod Jesu erst von Paulus eingetragen sei,[3] ist es psychologisch völlig unmöglich, dass sich die ganz deprimierten Jünger auf einmal in den Zustand des seligen Gottesgenusses in der Ewigkeit hätten versetzen können. Es ist ja gerade der Tod des Meisters, der ihr ganzes Denken gefangen hält. Die Bedeutung seines Todes musste ihnen Jesus klar machen, um ihren schwankenden Mut aufrecht zu erhalten. Wir verkennen durchaus nicht das Richtige, das in Spitta's Auffassung liegt, insofern die Handlung Jesu das wirksamste Trostmittel für dessen Jünger war und insofern die Eucharistie Vorbereitung und Sinnbild des seligen Endmahles ist, wie es besonders in der Apokalypse geschildert wird (cf. 7, 17; 19, 7. 9; 21, 23; 22, 1); ebenso enthalten die anderen angeführten Deutungen durchweg ein richtiges Moment, allein sie fassen auch alle nur eine Seite des Thatbestandes ins Auge und vermögen deshalb der Handlung Jesu nicht gerecht zu werden. Die Handlung Jesu ist so reich an tiefen Gedanken, die aus der Anerkennung ihres wahren Charakters hervorgehenden Consequenzen sind so unmittelbar und einschneidend, dass sie einer oberflächlich-rationalistischen Denkweise, die jede Erklärung scheut, welche über den Kreis des Alltäglich-Menschlichen hinausweist, unverständlich bleibt; dieselbe kann nur

---

[1] l. c. p. 282 f. [2] cf. die ausführliche Widerlegung Spittas bei Haupt l. c. p. 17 ff.; das Urteil Schäfers s. l. c. p. 238. [3] Harnack (Dogmengesch. I. p. 64 f.) möchte zwar bezweifeln, ob die paulinische Relation und das paulinische Verständnis wirklich, sei es das älteste sei es das allgemeine und darum einzige gewesen ist. „Und doch zögere ich noch Spitta's Auslegung rund anzuerkennen; die Worte 1 Cor. 11, 23 ἐγὼ γὰρ παρέλαβ. ἀπὸ τ. κ., ὃ καὶ παρέδ. ὑμῖν κτλ. sind mir zu mächtig.“

dann voll gewürdigt werden, wenn sie vom Standpunkte des erhabenen biblischen Gottesbegriffes, der tiefen alttestamentlichen Heilsökonomie, in deren Gesichtskreis der wahre Israelit lebte, betrachtet wird. Jede Abschwächung ihrer Bedeutung rächt sich sofort dadurch, dass sich eine breite Lücke zwischen der Handlung und der Erklärung fühlbar macht.

6. War das letzte Mahl Jesu ein Paschamahl?

Der hl. Paulus gibt als Zeit der Einsetzung des christlichen Abendmahles die Nacht des Verrates an, also die Nacht vor Jesu Kreuzigung. Nach dem ganz bestimmten Zeugnis der Synoptiker knüpft sich die Abendmahlseinsetzung Jesu an ein Paschamahl, das ganz in Übereinstimmung mit der Anordnung des Gesetzes, also am vierzehnten Nisan gefeiert wurde (cf. Matth. 26, 17—19; Marc. 14, 12—16; Luc. 22, 7—14). Dieser Darstellung aber scheint die Mitteilung des hl. Johannes entgegenzustehen, welcher erzählt, die Kreuzigung Jesu sei an dem Tage vollzogen worden, an welchem die Juden das Pascha assen (Joh. 18, 28; 19, 14), weshalb man Joh. 13, 1 (Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα) auf den dreizehnten Nisan, den Tag vor dem allgemeinen Paschaabende, bezieht.

Paulus gibt zwar, wie bereits bemerkt, bei seinem Abendmahlsberichte keine specielle Angabe über unsere Frage, weil für ihn jede Veranlassung fehlt, allein trotzdem dürfen wir ihn wohl zuversichtlich als Beleg für den Paschacharakter des letzten Mahles Jesu in Anspruch nehmen. 1 Cor. 5, 7 hat allem Anschein nach die synoptische Darstellung zur Voraussetzung, auf jeden Fall stimmt diese Stelle mit dem Gedanken überein, der Christus mit dem Paschafeste Israels in Beziehung bringt und ihn als Erfüllung des alten Symbols, als das wahre Pascha, betrachtet.

Wenn Paulus die Christen ermahnt, den alten Sauerteig auszufegen, damit sie νεὸν φύραμα seien und so dem christlichen Charakter der Reinheit, durch welchen sie ungesäuerte Brote sind, in der That entsprechen, wenn er für seine Leser an die Thatsache, dass auch unser Pascha, Christus, bereits geopfert sei, die Aufforderung knüpft, Ostern zu halten, aber nicht im

alten Sauerteig, nicht im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, sondern in den ungesäuerten Broten der Reinheit und Wahrheit, so ist doch kein Zweifel, dass der Apostel ein solches Bild nur anwenden konnte, wenn seine Leser mit den jüdischen Paschagebräuchen und deren Idee vertraut waren, also deren messianische Bedeutung kannten. Die Ansicht, dass die Corinther damals noch den jüdischen Gebrauch der ungesäuerten Brote beibehalten hätten,[1] scheint etwas zu weit zu gehen; zur Erklärung, wie sich Heidenchristen, den Adressaten unseres Briefes, das Verständnis des vom Apostel gebrauchten Bildes vermittelte, dient wohl besser die Annahme, dass den Corinthern die innere Beziehung zwischen den Paschagebräuchen und der Eucharistie, welche ja in diesem Briefe wiederholt zur Sprache kommt, mitgeteilt worden war; die starke Hervorhebung des Brotes als Symbol der Reinheit des christlichen Lebens (1 Cor. 5, 7 f.) lässt den Hinweis auf das Brot des christlichen Abendmahls kaum verkennen. Die innere Beziehung zwischen Paschamahl und Abendmahl ist aus unserer Stelle in der Auffassung Pauli gesichert.[2] Aber wie kommt Paulus nun dazu, die Bedeutung des Pascharitus zur bildlichen Einkleidung einer Ermahnung zu benutzen, bei welcher Pascha und Eucharistie einander unverkennbar gegenübergestellt werden? (cf. καὶ γάρ τὸ πάσχα ἡμῶν κτλ. — dann fährt der Apostel fort mit dem Bilde des reinen Brotes). Offenbar, weil die Corinther auch den äusseren Zusammenhang zwischen Abendmahl und Paschamahl kennen; denn das war wohl die natürlichste Gelegenheit, den Corinthern die Paschagebräuche zu erklären, sodass ihnen deren Bedeutung geläufig war. Die Kombination der beiden Mahlzeiten, wie wir sie bei Paulus finden, hat in der Nachricht der Synoptiker einfach ihre historische Voraussetzung.[3] Dass Paulus kurz vor

---

[1] cf. Cornely Comm. p. 128. [2] Es wäre ja wohl denkbar, dass sich die Einsetzung Jesu an ein Paschamahl anschloss, ohne dass ein solcher innerer Zusammenhang bestände; das Mahl konnte ja „zufällig wegen des Monatsdatums" Paschacharakter an sich tragen (cf. R. A. Hoffmann l. c. p. 70). [3] Lobstein l. c. p. 50: Enfin le rapprochement de la mort du Christ et de l'immolation de l'agneau pascal (1 Cor. 5, 7) s'explique le mieux par la coincidence du repas pascal avec le dernier repas de Jésus. — Weizsäcker l. c. p. 596: „Das stattgehabte Paschamahl ist auch die Ursache, dass sein Tod dann mit dem Schlachten des Paschalammes verglichen wurde 1 Cor. 5, 7." Ebenso findet Harnack, Dogmengesch. I.

Ostern schrieb, mochte leicht dazu beitragen, dass solche Gedanken in ihm erwachten.

Den Abendmahlsbecher nennt Paulus ποτήριον τῆς εὐλογίας 1 Cor. 10, 16; diese Ausdrucksweise ist eine Nachbildung des כּוֹס הַבְּרָכָה und stellt so den Abendmahlsbecher dem dritten[1] (Haupt)Becher beim Paschamahle gegenüber.[2]

Wenn Spitta[3] meint, der Ausdruck ποτήριον τῆς εὐλογίας des hl. Paulus enthalte nur scheinbar einen Anklang an das Paschamahl, weil der "כּוֹס הַבְּ „der dritte Becher des Paschamahls sei, der nach dem Essen genommen werde, hier dagegen handle es sich um den Eingangsbecher, der beim Passah nie jenen Namen führe," so ist das deshalb belanglos, weil die christliche Gemeinde sich nicht mehr an das vorbildliche Ceremoniell des Paschamahles hielt und der Ausdruck nicht etwa den christlichen mit dem jüdischen „Segensbecher" völlig in eins setzen will, sondern nur den einen als die Erfüllung des andern bezeichnet. Der Apostel will die Selbständigkeit und tiefe Bedeutung des christlichen Paschamahles gegenüber den heidnischen Opfermahlen hervorheben. Weil er nun die formell vom Paschamahl verschiedene christliche Feier als die Erfüllung

---

p 64, dass Jesus seine Handlung „an die Bundesschliessung" Ex. 24, 3 ff., vielleicht, wie Paulus voraussetzt, an das Pascha anlehnt. Ähnlich Schanz Apol. 2. Bd. p. 375.

[1] Pesach fol. 117 b (A. Maier l. c. p. 218). [2] Schäfer, der übrigens annimmt, das letzte Mahl Jesu sei ein Paschamahl gewesen, leugnet die Beziehung des "כּוֹס ה zum ποτήριον εὐλογίας, „weil Paulus nicht sagt, dass er gerade an jenen dritten Passahbecher denkt" oder weil nicht bewiesen werden kann, dass Paulus den historischen Zusammenhang von Passah- und Abendmahl in Gedanken gehabt hat oder jenen rabbinischen Ausdruck . . . hat übersetzen wollen." (p. 339). Aber ποτήριον τῆς εὐλογίας ist ein Hebraismus, der so deutlich an den "כּוֹס ה erinnert, dass es Paulus nicht ausdrücklich zu sagen brauchte. Εὐλογεῖν übersetzt Sch. nicht mit „segnen" sondern mit „Gott Lob und Dank sagen," weil man mit dem Begriffe „segnen" schliesslich „auf eine katholische Abendmahlslehre" käme (cf. l. c. p. 340). Sch. scheint seine Scheu vor „katholisierenden Reflexionen" als wissenschaftliches Axiom zu betrachten (cf. l. c. p. 294, 308, 340, 341). Dass übrigens „die Segnung" oder „die Consekration" oder „der administrierende Priester" „den Kelch zu etwas macht" (p. 339 f.) „und nicht höchstens und allein Jesus Christus" ist ein Dogma, das man blos bei Schäfer ausgesprochen findet; es ist nicht „katholisch", nicht einmal „katholisierend". [3] l. c. p. 248 f.

dieses Vorbildes betrachtet, entnimmt er mit Rücksicht auf den gemeinsamen Akt der Segnung, die auch beim Hauptbecher des Paschamahles stattfand und ihm den Namen gab, diesem Becher seine Benennung und stellt so der jüdischen Feier die specifisch christliche gegenüber. Die Bezeichnung ist also eine synekdochische Namensübertragung.

Heinrici[1] nennt „die feierliche Epexegese“, ὃ εὐλογοῦμεν, „überflüssig und schleppend, falls ποτ. εὐλ. nach Analogie des Segens durch den Hausvater beim כּוֹס הֲבְּ״ gebildet wäre und will ihn demgemäss nach Ps. 115, 4; Jes. 51, 17 als den Kelch erklären, „mit dem der Segen Christi verbunden ist.“ Allein diese Erklärung entfernt nicht die formelle Schwerfälligkeit, trägt dagegen in den Relativsatz, der sich an ποτήριον εὐλογίας innig anschliesst, einen schwer zu vollziehenden Subjektswechsel ein; der Apostel will vielmehr sagen: „Der Kelch der Segnung, wie wir ihn (dem jüdischen gegenüber) haben.“

Wenn Paulus 1 Cor. 10, 17 (ὅτι εἷς ἄρτος κτλ.) die Verbindung der christlichen Gemeinde zur Einheit durch den Genuss des eucharistischen Brotes betont, so dürften die Vorstellungen aus dem Pascharitus, wo das unzerlegte Lamm die Einheit der Teilnehmer darstellte, schwerlich zu verkennen sein.

Man will aus 1 Cor. 11, 23 schliessen, Paulus kenne das letzte Mahl Jesu nicht als Paschamahl, weil er sonst statt ἐν τῇ νυκτί κτλ. dieses hätte erwähnen müssen; allein nach unserer Analyse des Zusammenhangs hatte er nicht den geringsten Grund dazu, auf das Pascha zurückzukommen. Was hatte auch das erfüllte Paschamahl an sich mit den korinthischen Zuständen zu thun?

Dieselbe Willkür liegt in der nach Haupts[2] Ansicht sehr zutreffenden Bemerkung Spittas,[3] die auch bei R. A. Hoffmann,[4] wiederkehrt: Eine Feier, die im Anschluss an das Paschamahl eingesetzt worden sei, weise auf eine jährliche Wiederholung, während die korinthische augenscheinlich öfter stattgefunden habe. Als ob die Wiederholung der Handlung sich nicht nach dem Zwecke derselben richtete und Vorbild und Erfüllung dieselbe äussere Form haben müssten.

Eigentümlich berührt die Siegesgewissheit Haupts,[5] wenn

---

[1] l. c. p. 305. [2] l. c. p. 20. [3] l. c. p. 246. [4] l. c. p. 75. [5] l. c. p. 20.

er sagt, „auch die Synopse biete eine Reihe einzelner Züge dar, welche beweisen, dass ursprünglich das letzte Mahl Christi nicht als Paschamahl betrachtet ist.“ „Völlig durchschlagend ist schon, dass die Anlehnung an das Passah das Fleisch des geopferten Lammes als Symbol viel näher gelegt hätte, zumal wenn es sich um einen Vergleich mit dem geopferten Leben Christi handelte.“

Das Paschalamm weist zunächst auf das Kreuzopfer hin; zu dessen vorbildlicher Darstellung musste man ein Opfertier haben. Dagegen ist das Fleisch völlig ungeeignet, um als eucharistisches Element zu dienen, weil dann notwendig zur Ergänzung der Symbolik das Blut hinzutreten müsste, das Jesus gar nicht zur Verfügung stand und dessen Genuss den Juden ein Greuel war. Wer zudem die herrliche Bedeutung des Brotes in der hl. Schrift des alten Testaments kennt und beachtet, dass es sich hier um ein geistiges Mahl handelt, dessen Verständnis sich durch Brot und Wein viel leichter vermittelte als durch Fleisch und Blut, dass ferner durch die Verwendung des Paschafleisches Vorbild und Erfüllung in einander geflossen wären, der wird es geradezu unmöglich finden, dass Jesus Fleisch vom Paschamahle für seine symbolische Handlung nahm.[1]

R. A. Hoffmann[2] schliesst aus Luc. 22, 16, wo Jesus sagt, er werde das Pascha nicht mehr essen bis es erfüllt werde im Reiche Gottes, Jesus habe eine Erfüllung des Pascha erst für das Jenseits im Auge. Allein wenn er unmittelbar darauf die Einsetzung vornimmt, so liegt die Wahrscheinlichkeit sehr nahe, dass er nicht nur das jenseitige, sondern in erster Linie das diesseitige Gottesreich im Auge hat. Die Vereinigung mit Gott, die durch das Sakrament hergestellt wird, steht übrigens mit dem Genusse Gottes in der seligen Vollendung im engsten Zusammenhang; Jesus feiert mit den Seinen auch schon im Diesseits „Pascha,“ in welchem das alttestamentliche Vorbild erfüllt ist.

Jesus sage „Bundesblut,“ nicht „Passahblut“ und nehme damit auf die Bundesschliessung am Sinai Bezug.

Allein die Herausführung aus Ägypten durch das Pascha ist ja nur die notwendige Vorbedingung für die Vermählung

[1] cf. Wiederlegung dieses Einwandes auch bei Schäfer l. c. p. 124.
[2] l. c. p. 72.

des Herrn mit Israel am Sinai, beide stehen darum in innerer Verbindung und bilden eine Einheit unter dem Hauptgedanken der Bundesschliessung.

Die Meinung, das letzte Mahl Jesu sei ein Paschamahl gewesen, sucht Haupt[1] in ihrer Entstehung darauf zurückzuführen, dass Jesu Tod „in die Passahzeit gefallen war“ und „die Erinnerung an seinen Tod seitens der judenchristlichen Gemeinden naturgemäss mit der Feier des Passah verbunden war, dass ferner im christlichen Sprachgebrauch Christus als unser Passah bezeichnet wurde.“

Allein das sind so allgemeine Gründe, dass sie thatsächlich die Bemerkungen eines hl. Paulus und die ganz bestimmten Nachrichten der Synoptiker nicht erklären. Der Grund, Jesu Tod sei in die Paschazeit gefallen, hat mit dem letzten Mahle Jesu selbst nichts zu thun, das zweite Argument ist hinfällig, weil schon der hl. Paulus, Christus als unser Pascha betrachtet, folglich schon mit der vorbildlichen Paschafeier der Juden gebrochen hat; der Sprachgebrauch, dass Christus unser Pascha sei, erklärt sich selbst daraus, dass Jesu letztes Mahl ein Paschamahl war, nicht aber konnte er umgekehrt zu dem Irrtum führen, Jesu letztes Mahl sei ein Paschamahl gewesen.

Die Kraftlosigkeit all' dieser Einwände zeigt, dass sich trotz aller Bemühungen kein stichhaltiger Grund gewinnen lässt, um nachzuweisen, das letzte Mahl Jesu sei kein Paschamahl gewesen; wir dürfen darum trotz der gegenteiligen Übereinstimmung der neueren Kritik (Spitta, Haupt, Jülicher, Grafe, neuestens Lobstein,[2] Hoffmann) den Versuch wagen, die synoptische Tradition mit dem Berichte des hl. Johannes in Einklang zu bringen.

Die Schilderung der einzelnen Züge der Anordnung des letzten Mahles bei den Synoptikern ist so sicher und konkret, der Zusammenhang des in der Einsetzung liegenden Gedankens mit der israelitischen Feier ist so innig, so klar und voll des tiefsten Inhalts, das Verständnis der Jünger darum so unmittelbar gewiss, dass diese vorschnelle Constatierung eines Irrtums

[1] l. c. p. 21. [2] In der Recension der Abendmahlsschrift Haupts (Theol. Lit.-Zeitg. 1896 Nr. 21), während er in seiner Schrift „La doctrine de la sainte cène“ das letzte Mahl Jesu noch als Paschamahl fasst.

auf der einen oder anderen Seite als unberechtigt erscheint, auch wenn die Abfassung der fraglichen Schriftstücke einer späteren Generation angehörte. Wenn die Abendmahlsberichte Matth.-Marc., wie auch von der Kritik zugegeben wird, aus der Urgemeinde stammen, wie soll dann die Nachricht von einem letzten Paschamahle Jesu eingeschmuggelt worden sein? Wie sollte ein Gedächtnismangel diesen so gewaltigen Tag in der Erinnerung der Jünger, die doch so unmittelbar bei den Ereignissen beteiligt waren, verdunkelt haben, sodass sich eine irrtümliche Tradition bildete? Wie kommt Lucas zu der Nachricht, der die paulinische Tradition repräsentiert, dessen Abendmahlsbericht der Hauptsache nach sicher von Paulus stammt? Hat man dabei beachtet, welche Bedeutung gerade Johannes für die Lebensentwicklung Jesu an das Pascha knüpft,[1] welche Bedeutung dieses Fest überhaupt für Jsrael hatte, welche Bedeutung ihm Paulus beilegt? Wir haben es hier mit einer tief in das religiöse Leben Israels einschneidenden Anschauung, nicht mit einer dem Wechsel unterworfenen Tagesmeinung zu thun. Ein Widerspruch der Berichterstatter scheint darum von vorn herein schwer denkbar und wir müssen forschen, ob derselbe nicht etwa blos auf einer falschen Auffassung der eigentümlichen Darstellung unserer Evangelisten beruht.

Diejenigen, welche den Paschacharakter des letzten Mahles Jesu bestreiten, berufen sich besonders auf den Gegensatz, in welchem die Angaben des hl. Johannes mit den synoptischen zu stehen scheinen und in der That ist an dieser Auffassung wohl soviel richtig, dass das Paschamahl Jesu nicht mit dem der Juden zusammenfiel; jedoch hat auch die gegenteilige Meinung

---

[1] Grimm, Einheit p. 762. „Sein Augenmerk ist, dass Jesus als wahres Pascha von den Juden dahingeopfert wird. Diese Bestimmtheit des messianischen Todes spricht sich, anderer Merkmale nicht zu gedenken, vor allem dadurch aus, dass Jesus an dem Tage und in der Stunde stirbt, da die Juden im Tempel das vorbildliche Lamm schlachten, darum betont es der Evangelist so sehr: „Sie hatten heute noch das Pascha zu essen“, „es war die παρασκευὴ τοῦ πάσχα“, der Freitag vor dem Paschafeste; „um die sechste Stunde ungefähr ward er zur Kreuzigung hingegeben“, dass also der Augenblick seines Todes mit dem Abendopfer im Tempel, mit der Zeit, da die Paschalämmer geschlachtet wurden, nahe genug zusammenfällt.“

noch eine ziemliche Anzahl exegetischer Vertreter.[1] Übrigens finden sich auch bei den Synoptikern zahlreiche Andeutungen, welche dafür sprechen, dass Jesus sein letztes Mahl nicht gleichzeitig mit dem Paschamahl der Juden hielt.

In der Beratung beim Hohenpriester Kaiphas gibt sich der allgemeine Wunsch der Versammlung dahin kund: „Nicht am Feste, damit im Volke kein Auflauf entstehe!“ Man ist also bestrebt, die Hinrichtung möglichst zu beschleunigen (Matth. 26, 5; Marc. 4, 2; coll. Luc. 22, 2).[2]

Merkwürdig ist vor allem, dass die Synoptiker in ihren Angaben betreffs der Paschafeier die Ausdrücke so wählen, dass man daraus gar nicht schliessen kann, ob die Juden wirklich Pascha zur gesetzmässigen Zeit feierten. Bei Matth. sollen die Jünger zum Hausbesitzer sagen: Meine Zeit ist nahe, bei dir will ich Pascha halten; „meine Zeit ist nahe“ soll doch offenbar die Motivierung bilden zu der Feier und weist deutlich darauf hin, dass sie eben vor der allgemeinen Feier stattfand.[3] Cf. dazu Marc. 14, 12: τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον; Luc. 22, 7: ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.“ Also an diesem Tage pflegte man das Pascha zu opfern (ἔθυον) oder an diesem Tage hätte man das Pascha opfern sollen (ἔδει θύεσθαι). Grimm[4] bemerkt dazu: „Aber hätten die beiden Evangelisten, wenn sie sagen: πάσχα ἔθυον oder ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα vielleicht eigens bemerken sollen, dass die Juden für dieses Jahr eine Ausnahme machten?“

Ferner Joh. 18, 39 Matth. 27, 15: Die Juden hatten die Gewohnheit, dass der Landpfleger „ihnen auf Ostern einen freigebe.“ Diese Gewohnheit wurzelte in der Idee des Festes, das zur Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten gefeiert wurde, aber sie erreichte erst dann ihren vollen Sinn, die Befreiung des Volkes symbolisch darzustellen, wenn der Verbrecher zur allgemeinen Festesfreude, besonders zum Mitgenusse des Pascha, zugelassen wurde.

Judas bricht zum Verrate auf, was die Jünger so auffassen, als gehe er, um das zum Feste Notwendige einzukaufen; dies ist doch kaum anzunehmen, wenn man schon mitten in der Feier war.

[1] Schegg, Langen, Reischl, Pölzl u. a., desgl. Tholuk, Wieseler, Olsh., Keil u. a. [2] Grimm, l. c. p. 781. [3] Ibid. p. 758. [4] Ibid. p. 760.

Die Hohenpriester und Ältesten des Volkes sind vom frühesten Morgen bis Mittag auf das eifrigste beschäftigt, Jesum ans Kreuz zu bringen (Matth. 27, 1. 12. 20. 41), was doch am ersten Tage des Paschafestes schwer anzunehmen ist, da sie an demselben im Tempel strenge und dringende Pflichten zu besorgen hatten.

Nach Matth. 27, 32 Marc. 15, 21 Luc. 23, 26 kommt Symon von Cyrene ἀπ' ἀγροῦ. Mag dieser nun auf dem Felde gearbeitet haben oder nicht, immerhin bleibt die Frage, wie dieser heute, da im Tempel eine so erhabene Feier stattfindet, dazu kommt, die Stadt überhaupt zu verlassen. Dass ihn die Kriegsknechte sogleich packen, um Jesu das Kreuz nachzutragen, deutet darauf hin, dass er in Arbeitskleidern daherkam.[1]

Mag nun Jesus gleichzeitig mit den Juden das Osterlamm gegessen haben, eine Annahme, die immer noch ihr gutes Recht hat, da noch nicht widerspruchslos festgestellt ist, inwieweit sich eine Kreuzigung mit der Festesfeier vereinbaren liess und da noch nicht endgiltig über den Sinn des ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα Joh. 18, 28 entschieden ist; oder mögen die Juden das Fest verlegt haben, was Grimm mit den besten Gründen verteidigt, der für die gleiche Erklärung schon Eusebius von Cäsarea[2] und Chrysostomus[3] geltend macht oder mag Jesus die Feier anticipiert haben,[4] was sich aber nur schwer mit dem bestimmten Wortlaute der Synoptiker vereinbaren lässt, auf jeden Fall handelt es sich für eine besonnene Erklärung nicht zuerst darum, wem mehr Glauben zu schenken sei, Johannes oder den Synoptikern, sondern vielmehr darum, welches der Sinn der sich scheinbar widersprechenden Angaben ist. Von einem Widerspruch kann keine Rede sein, solange die Erklärungen so sehr auseinander gehen.[5] Hier möge eine Bemerkung

---

[1] cf. Grimm, Einheit p. 781 f. Um also ἀπ' ἀγροῦ auffällig zu finden, muss man Simon nicht gerade „zu festtagswidriger Arbeit zwingen", wie Schäfer (cf. l. c. p. 156) mit Hilgenfeld meint. [2] Euseb., De paschate, bei Corderius, Caten. graec. patr. in Luc. p. 545. [3] In Matth. hom. 84, 2. Ueber die verschiedenen Auffassungen s. Cornely, Introductio III, p. 268 ff. [4] Es gab ja auch ein Nachpascha für diejenigen, welche am eigentlichen Paschafeste nicht teilnehmen konnten, eine Anticipation wäre also bei Jesus, welcher sich gewiss nicht allzu ängstlich an die äussere Form hielt (Herr des Sabbats), gar nicht so absonderlich [5] Ueber die Be-

Haupts[1] angeführt werden, die auch den Beifall Schäfers[2] findet: „Je später man das vierte Evangelium ansetzt, je weniger man dem Verfasser eine selbständige geschichtliche Kunde über das Leben Jesu zuschreibt, um so unbegreiflicher ist es, dass er ohne jede Not die gesamte geschichtliche Tradition auf diesem Punkte umgestossen und sich eingebildet haben sollte, die christliche Gemeinde werde diese Alterierung der ihr gewissen Tradition ohne weiteres acceptieren. Denn dass es dieser Änderung der Chronologie nicht bedurfte, um Jesus als das rechte Passahlamm darzustellen, das wird heute fast allgemein zugegeben werden. Denn es ist klar, dass, wenn Jesus an dem ersten grossen Passahtage gestorben war, das mindestens ebenso gut ihn als Passahlamm erscheinen liess, wie wenn er einen Tag vorher um die Zeit, wo die Lämmer geschlachtet wurden, starb."

Wir sind darum vollberechtigt, den historischen Zusammenhang und die innere Beziehung des Paschafestes und der Einsetzung Jesu festzuhalten und darauf unsere Folgerungen zu bauen.

Die Abendmahlsgebete der Didache bilden eine interessante Bestätigung unseres Resultats. Sie atmen ohne Zweifel ganz den Geist, von welchem die Paschafeier getragen war. Bei derselben und zwar vor dem Genusse des Mahles wurden die Psalmen 113 und 114, nach derselben Ps. 115—118 und 136 gesungen.[3] Dieselben bringen alle den freudigsten Dank für die Gnaden und Wohlthaten Jahves zum Ausdruck, heissen darum zusammen das Hallel, weil die meisten mit dem Lobpreise Gottes beginnen. Eine ausdrückliche Anspielung dürfte wohl 10, 16 kaum zu verkennen sein cf. Ps. 118, 26: Benedictus qui venit in nomine Domini.

---

deutungslosigkeit des Petrus- und des Didaskalia-Evangeliums für die Feststellung des Todestages Jesu cf. Schäfer l. c. p. 136 ff.

[1] l. c. p. 20. [2] l. c. p. 109 f. [3] cf. Wünsche, Neue Beiträge p. 330.

II. Teil.

Bedeutung des Abendmahlsgedankens Jesu.

1. Die nächsten Voraussetzungen zum Verständnis der Handlung Jesu.

a) Die Idee des alttestamentlichen Opfers.

Wir haben den vorliegenden Thatbestand nach den historischen Urkunden ohne weitere Voraussetzungen für die Person Jesu geprüft und versuchen nun, die Handlung Jesu nach ihrer Bedeutung für seine Person und sein Werk zu würdigen.

Die Abendmahlshandlung Jesu fällt nach unserer Analyse wesentlich unter den Gesichtspunkt eines Opfermahles, das sich aufs engste an den alttestamentlichen Opferritus anschliesst. Damit sind wir angewiesen, zur Erfassung des Gedankens Jesu hier vor allem die notwendige Beleuchtung zu suchen.

Der Zweck jeder Religion ist die Verbindung des Menschen mit Gott zur persönlichen und sachlichen Lebensgemeinschaft. Das war ja auch der Grundgedanke des Bundes Gottes mit Israel; bei der Gottentfremdung der Menschheit erwählt Gott Abraham und seine Nachkommen, um sich ein priesterliches, heiliges Volk zu schaffen, das sich ihm naht, das die Lebensgemeinschaft mit ihm pflegt und das auch der Welt die verlorene Gottesgemeinschaft wieder vermitteln soll. Der Mittelpunkt des Kultus ist in allen Religionen ebenso wie im Mosaismus das Opfer. Wir wundern uns deshalb nicht, auch hier die allgemeine Idee der Religion wiederzufinden: Das Opfer bezweckt die Lebensverbindung des Menschen mit der Gottheit,[1]

[1] Bähr l. c. 2. Bd. p. 263.

mag man die rituellen Einzelheiten auch verschieden beurteilen. Seiner Grundidee entspricht die allgemeinste Benennung des Opfers im mosaischen Kultus: die Opfergabe heisst korbán, der Akt des Opferns hikrib d. h. herzubringen, nahe bringen von kareb sich annähern; das Opfer ist dasjenige, wodurch die Gemeinschaft mit Jahve, dem Heiligen Israels, vermittelt wird.[1]

Die Bedeutung des mosaischen Opfers kommt vor allem zur Ausprägung in den blutigen Opfern, die unblutigen erscheinen nur in einem untergeordneten Verhältnisse, sie sind nur eine Zugabe zu ersteren cf. Num. 15, 1—12; 28, 1 f.; 29, 1 f.

Die Idee des blutigen Opfers ist klar zusammengefasst Lev. 17, 11. Zur Begründung des Verbotes des Blutgenusses heisst es hier: „Denn die Seele des Fleisches ist im Blute; und ich habe es euch gegeben, um auf dem Altar damit Versöhnung zu wirken[2] für eure Seelen, denn das Blut sühnt durch die Seele."

Als Hauptsache, ja als Mittelpunkt des ganzen Opfers erscheint hier das Blut wie dies im Ritual sämtlicher Opfergattungen der Fall ist cf. Lev. 1, 5. 11. 15; 3, 2. 8. 13 u. s. w. Lev. 4, 5. 16; 6, 30; 16, 14. 15. Zweck und Wirkung des Blutes ist die Sühnung (lekappér); kaphár hat die Grundbedeutung „bedecken", „zudecken"; im Piel heisst es regelmässig „sühnen." Der Gedankenübergang erklärt sich leicht: „Sühnen" ist eben das Bedecken dessen, was sich vor Gott nicht sehen lassen kann. Was zugedeckt wird, sodass es vor Gott nicht mehr sichtbar ist, das ist verschwunden, daher „zudecken" soviel als aufheben, wegnehmen, vernichten. Durch die Sühne wird das, was Gott zuwider ist, was von ihm entfernt, die Verbindung und Gemeinschaft mit ihm hindert, vertilgt, aufgehoben, vernichtet. Die Grundidee des mosaischen Opfers ist darum die Sühne, weil das Blut der Mittelpunkt des Opfers ist. Die Sühne geht aus von Gott, ihr Objekt ist die Seele des Menschen: „ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen eure Seelen d. h. ich habe das Blut dazu bestimmt, ich habe es so geordnet, ich

---

[1] Bähr l. c. p. 198—214. [2] lekappér.

habe die Sühne an das Blut geknüpft cf. Jer. 18, 23; Ps. 85, 3; 79, 9; 65, 4; Deut. 21, 8. Im Ritualkultus sprengt zwar nicht Jahve das Blut, sondern der Priester; allein dieser erscheint hier gerade in seinem Charakter als geweihte, geheiligte Person und darum durfte nur er allein den Sühneakt vornehmen.

„Das Blut sühnt durch die Seele"; das Blut ist also deshalb Mittelpunkt des Opfers, weil die Seele, der Nephesch, in ihm ihren Sitz hat.

Nephesch bezeichnet das „animalische Lebensprincip" im Menschen, den Sitz des höheren und niederen Begehrungsvermögens, daher den Sitz der Begierlichkeit und der Selbstsucht, „die Geburts- und Werkstätte" der Sünde. Leib und Geist stehen in untrennbarer Verbindung mit dem Nephesch und sind von ihm beeinflusst.

Das Opfer als Mittel der Gottesgemeinschaft vernichtet im Menschen das, was ihn von Gott, dem Heiligen, trennt d.h. es hebt den Gegensatz zu Gott auf, der in dem selbstischen Princip des Menschen, dem Nephesch, liegt.

Das Darbringen des Nephesch im Opferblut auf den Altar, den Ort der Gegenwart und Offenbarung Gottes, symbolisiert die Darbringung des Nephesch des Opfernden an Jahve, den Heiligen. Wie das Darbringen des Tierblutes oder -Lebens das Aufgeben des Tierlebens darstellt, soll auch das seelisch-selbstische d. h. sündliche Leben des Opfernden aufgegeben werden oder sterben. Allein dieses Aufgeben an Jahve, den Heiligen, Lebendigen, bedeutet nicht Vernichtung, sondern Heiligung, den Empfang des wahren Lebens.

Bähr [1] fast demnach die Bedeutung des Opfers folgendermassen zusammen: „Das seelische (sündige) Sein (Leben) wird an Gott hingegeben, um das wahre Sein (Heiligung) durch die Verbindung mit Gott, dem wahrhaft Seienden (Jahve) und eben darum auch Heiligen, zu erlangen."

Zu bemerken ist noch, dass diese Bedeutung der Heiligung dem Blute oder dem Nephesch einzig und allein zukommt, weil Gott sie an dasselbe geknüpft hat („Ich habe es euch ge-

---

[1] l. c. p. 210 f.

geben); anderseits ist das Verhältnis auch nicht rein äusserlich, sondern für den einen Nephesch tritt symbolisch der andere ein.

Die unblutigen Opfer[1] bilden nur ein Zugabe oder Zuthat zu den blutigen und bringen darum die gleiche Idee wie diese zur Darstellung.

Dem Leibe beim blutigen Opfer steht gegenüber das Brot (Mehl, Getreide), seinem Fett, das bei allen Opfern als ein besonderer Bestandteil behandelt wurde, das Öl, seinem Blute der Wein, der wie dieses um den Altar gegossen wurde. In Ausnahmefällen konnte deshalb das unblutige Opfer das blutige ersetzen. (Lev. 5, 11).

Das unblutige Opfer wird zubereitet aus den wichtigsten Lebensmitteln, der Nephesch aber, um den sich alles dreht beim blutigen Opfer, ist Träger des animalischen Lebens, die Beziehung zwischen dem blutigen und unblutigen Opfer ist deshalb leicht ersichtlich: das unblutige Opfer besteht aus dem, was den Nephesch in seinem Bestande trägt und erhält. In dem blutigen Opfer ward der Nephesch hingegeben, im unblutigen dasjenige, was ihn in seinem Bestande erhält: das unblutige ist deshalb nur die Vervollständigung des blutigen.

Das Töten bedeutet den Höhepunkt der Selbsthingabe; dieses musste darum der Opfernde selbst vornehmen und nicht der Priester. Das Blut sollte völlig vergossen werden, sodass wo möglich nichts mehr im Leibe blieb, um eben die völlige Hingabe und Heiligung zum Ausdruck zu bringen cf. Joh. 17, 19.[2]

Das Besprengen durfte allein vom Priester vorgenommen werden, der die Stelle Gottes vertrat, und hatte den Zweck, durch das Hinbringen des Nephesch vor die sich offenbarende Heiligkeit Jahves dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, dass diese an ihm wirksam werde, das Sündige vertilge, zudecke, sühne. In dem Akte des Besprengens tritt also der Nephesch recht eigentlich in Verbindung mit der wirksamen Heiligkeit und darum ist dieser Akt auch die natürliche Spitze der ganzen Opferhandlung, die zu ihrem Ziele überhaupt die Vereinigung mit Jahve hat.

[1] Bähr l. c. p. 214. [2] Bähr l. c. p. 343.

Das Verbrennen dient dem gleichen Grundgedanken; es war nicht in erster Linie die Vernichtung der Opfergabe damit bezweckt, sondern es sollte dargestellt werden, welches eigentlich das Ziel der Opfergabe sei. Das Feuer vollendet also so recht eigentlich, was der Altar schon andeutet, die Erhebung der Gabe zu Jahve, der in der Höhe wohnt. Die Brandopfer heissen darum geradezu olah, ascensio, das Darbringen heelah oloth Lev. 14, 20; Job 1, 5.[1]

Es war das unterscheidende Merkmal des Brandopfers, dass nicht nur einzelne Teile, sondern das Ganze verbrannt wurde; diese Opfergattung bringt darum die Idee des Opfers am allgemeinsten und vollkommensten zum Ausdruck und war mit allen Opfern verbunden.[2]

Die Bedeutung des Genusses des Opferfleisches tritt am klarsten hervor bei den Dankopfern[3] (Schelamim), deren charakteristisches Merkmal eine an die Darbringung sich anschliessende förmliche Mahlzeit bildete. Dieses Mahl fand in der Weise statt, dass der grössere Teil des Opfertieres dem Opfernden selbst zufiel, dessen ganze Familie an dem Mahle teilnahm. Der kleinere Teil gehörte dem Priester, der das Opfer vollzog; dieser zog ebenfalls seine Familie zum Mahle bei.

Nach orientalischer Anschauung bringt das gemeinsame Mahl die Idee der Gemeinschaft und des Freundschaftverhältnisses sowohl der Teilnehmer unter sich als auch mit dem Veranstalter des Mahles zum Ausdruck; ferner verbindet sich mit demselben der Begriff der Freude und der Fröhlichkeit, sodass selbst die Freuden des Himmels unter dem Bilde des Mahles dargestellt werden. Die Opfergabe gehört Jahve, dem sie durch die Darbringung völlig hingegeben ist, weshalb die Teilnehmer eigentlich am Tische des Herrn sitzen. Die Mahlzeit ist darum Zeichen und Unterpfand des Freundschafts- und Friedensverhältnisses mit Gott, der Grundgedanke des Dankopfers Friede, Freude, Heil, Wohlfart, aber im religiösen Sinne („Fröhlich sein vor Jahve" Deut. 12, 12. 18).

---

[1] Bähr l. c. p. 347. [2] cf. Bähr l. c. p. 362 ff. [3] Bähr l. c. p. 372 ff.

b) Die Idee des Bundesopfers.[1]

Jesus bezeichnet den Inhalt des Kelches, den er seinen Jüngern darreicht als „Bundesblut“ und stellt so seine ganze Handlung mit deutlicher Anspielung an Ex. 24 unter den Begriff eines Bundesopfers.

Das Bundes- oder Weiheopfer kommt ausser bei der feierlichen Weihe Israels zum Bundesvolke nur noch zweimal im mosaischen Kultus vor: bei der Weihe der Priester zu ihrem Amte und bei der Weihe der Leviten zu ihrem Dienste.

„Bund“ und „Weihe“ sind hier synonyme Begriffe; „Weiheopfer“ heissen die israelitischen „Bundesopfer,“ weil es sich dabei nicht um einen Bund handelt, den Menschen mit einander schliessen, sondern um einen Bund zwischen Israel (Volk, Priester, Leviten) und Gott, dem Heiligen. Die Verbindung mit Gott aber heiligt das Unheilige, das an den Heiligen dahin gegeben wird; Israel wird durch den Bund mit Jahve zu dem „heiligen“ Volke geweiht. Die Priester rückten durch ihre Weihe in ein noch engeres Verhältnis zu Jahve, sie waren die „Heiligen“ schlechthin. Die Leviten waren ein Weiheopfer, das Israel Jahve darbrachte.

Die Bundesweihe am Sinai wurde in der Weise vollzogen, dass Moses das Blut des Opfertieres in ein Becken fasste, dasselbe zur Hälfte an den Altar, zur Hälfte an das Volk sprengte. Es ist ein Blut, das zur Hälfte an den Altar, der Gott repräsentierte, zur Hälfte an das Volk gebracht wurde. Hierdurch sollte die Idee der Vereinigung der zwei getrennten, bundschliessenden Teile zu einer Einheit zum Ausdruck gebracht werden; das Blut heisst darum ausdrücklich dam habberith, Bundesblut.

Die Sitte der Bundesschliessung durch Blut findet sich fast im ganzen Altertum, besonders im Orient. Der Grund derselben liegt in der Ansicht der alten Welt, das Blut sei Sitz und Träger des Lebens. Dadurch dass beide Teile das nämliche Blut vereinigt, werden sie von einem Lebensprincip durchdrungen und sind so zur Lebenseinheit verbunden. Gewöhnlich geschah die Bundesschliessung durch Vermisch-

[2] Bähr l. c. p. 420 ff.

ung des beiderseitigen Blutes; des Mosaismus verwendet zur Bundesschliessung nicht das Blut der Paciscenten selbst, sondern er nimmt, seinem ganzen Charakter gemäss, Opferblut.

Das Bundesopfer gehört zur Klasse der Schelamim, der Dankopfer. Der Bund mit Jahve musste Israel mit freudigem Danke gegen den Herrn erfüllen. Darum fehlt beim Bundesschlusse auch das fröhliche Mahl vor Jahve nicht. Von Moses, Aron, Nadab und Abiu heisst es ausdrücklich, dass sie auf den Berg stiegen und „Gott schauten und assen und tranken.“ Ex. 24, 9. 11.

c) Bedeutung des Paschafestes.[1]

Das reichste Licht ergiesst sich über die Handlung Jesu, wenn wir die Bedeutung des Paschatypus ins Auge fassen, der in einzigartiger Weise vorbildlich auf den Messias und besonders auf das Abendmahl hinweist.[2]

Der Ursprung der Paschafeier knüpft sich an die grossartigste Begebenheit der ganzen israelitischen Geschichte, an dessen Rettung aus Ägypten. Jeder Hausvater musste in der Nacht des Auszuges aus Ägypten ein Lamm schlachten und dessen Blut unter Beobachtung eines bestimmten Ritus an die Thüre des Hauses streichen. In jener Nacht nun zog der Würgengel durch das Land und tötete Ägyptens Erstgeburt, während er an den Häusern der Israeliten vorüberging, deren Thüren mit dem Opferblute des Lammes bestrichen waren. Damit kann über die allgemeine Bedeutung des Festes kein Zweifel mehr bestehen: es ist das Fest der Verschonung, der Errettung Israels. Das Fest trägt eine doppelte Benennung: chag happasach, das Fest des Überschreitens, Überspringens, Übergehens und darum des Verschonens und chag hammazzoth,

---

[1] cf. Bähr l. c. p. 627—645; Ex. 12. [2] Über den engen Zusammenhang zwischen Pascha- und Bundesopfer bemerkt R. Schäfer (l. c. p. 186), sachlich gehe Exod. 24, 9 auf Exod. Kap. 12 und 13, auf das Passah, zurück, da die Worte Exod. 24, 8 und das ganze Bundesopfer auf jener grundlegenden Gottesthat „der Verschonung“ ruhen und auf sie „zurückweisen.“ „Das Passahmahl war die alleinige Gelegenheit, jene Worte zu sprechen, denn sie bedeuten die Erfüllung des Passah, die Erfüllung auch des weissagenden alttestamentlichen Bundesopfers, sie bedeuten aber damit auch die Antiquierung des Passah und seine Ersetzung durch ein anderes Mahl.“ (Ibid.)

das Fest der ungesäuerten Brote; beide Bezeichnungen werden für das ganze Fest gebraucht.

Die grösste Gefahr, der Israel in Ägypten ausgesetzt war, lag darin, dass es in dem Zustand seiner Knechtung allmählich seinen Charakter als Volk zu verlieren drohte. Durch die Herausführung aus Ägypten entrann darum Israel dem politischen, noch mehr aber dem moralischen Tode. Durch seine Absonderung wurde Israel ein selbständiges Volk, das sich für seinen grossen Beruf im Dienste der Offenbarung, zum heiligen Volke Gottes, entwickeln konnte; cf. Ex. 19, 4 ff., wo Moses die Söhne Israels erinnern soll, „wie sie der Herr auf Adlerflügeln getragen und zu sich genommen habe.“ „Und wenn ihr meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so sollt ihr mir zum Eigentum sein aus allen Völkern; denn die ganze Erde ist mein.“ v 6: „Ihr sollt mir ein priesterliches Königreich sein und ein heiliges Volk.“[1]

Die ganze Existenz Israels knüpft sich somit an jenen Vorübergang Jahves; durch diesen wird es für seine weltgeschichtliche Bestimmung aus seinem Nichts, aus seinem Elend emporgehoben, es wird erst geschaffen, „aus dem Tode zum Leben gebracht.“ Mit der Erinnerung an die Ausführung aus Ägypten feiert darum das Volk seine Geburt, seine Schöpfung, seine Existenz: Pascha ist Israels Geburts- und Lebensfest.

Fest der ungesäuerten Brote (Mazzoth) ist der Name, der mehr auf die innere Bedeutung des Festes hinweist. Mazzoth heisst eigentlich „rein“ und wird gewöhnlich zur Bezeichnung des Ungesäuerten gebraucht. Der Sauerteig ist nämlich eine in Gährung befindliche, darum corrumpierte, in Fäulnis und Verwesung übergehende Masse, die auch das, was mit ihr vermischt wird, in den gleichen Zustand versetzt. Er galt deshalb für unrein wie überhaupt alles Faule, Tote, Verwesende unrein ist und unrein macht. Wenn Israel darum an jenen Festtagen allen Sauerteig aus dem Hause entfernen musste, und nur von reinem Brote sich nähren durfte, so wurde ihm damit seine besondere

[1] Auch R. Schäfer vindiciert dem Pascha durchaus „historisch-mnemonischen“ Charakter (cf. l. c. p. 190), dagegen spricht er ihm jede „agrarische“ Bedeutung ab. (cf. p. 179—187).

Bestimmung in Erinnerung gebracht: Ausgesondert aus der Fäulnis des Heidentums sollte dieses Volk als Gottes heilige Pflanzung in unbeflecktem, reinem, göttlichem Leben heranwachsen, es sollte darum auch nur die Nahrung der Wahrheit und Heiligkeit in sich aufnehmen, das reine Brot des Lebens, das Unreine, Unheilige, das verzehrende Gift der Sünde, fernhalten. Mit dem Begriffe der Reinheit und Heiligkeit ist darum dem Israeliten untrennbar der Begriff des Lebens verbunden, während alle Unreinheit und Sünde in seinen Augen den Todeskeim in sich trägt und diesen allem mitteilt, was mit ihr in Berührung kommt. Durch den Genuss des Ungesäuerten sollte also Israel gemahnt werden, dass seine Erlösung aus Ägypten eine Befreiung vom Siechtum der Sünde, eine Erweckung vom Tode zum Leben, eine völlige Neuschaffung sei. Die Benennungen Pasach und Mazzoth stehen sich demgemäss nicht zusammenhangslos gegenüber, sondern sie ergänzen sich gegenseitig; sie stellen dieselbe Grundidee, die erstere mehr nach der negativen, die letztere mehr nach der positiven Seite dar. Die Erlösung aus der Sünde ist der Übergang zu neuem, heiligem Leben.

Der Grundidee des Festes entspricht der Festritus im Einzelnen. Die Einleitung bildete ein blutiges Opfer; diese machten ja den Mittelpunkt des Kultus überhaupt aus.

Das Opfer gehörte zu der Gattung der Dankopfer. Das gemeinschaftliche Opfermahl war der Ausdruck des Dankes für die erfahrene Rettung, für das gefundene Heil. Das Volk ward durch die Errettung besonderes Eigentum Jahves, es trat mit ihm in den Bund des Friedens: im Friedensopfer spricht sich durch die Teilnahme am Mahle die Gemeinschaft mit Jahve aus.

Merkwürdig ist, dass beim Pascha-Opfer die ganze Gemeinde (Ex. 12, 16) das Opfer darbringen musste. Sogar das Blutsprengen musste von dem Israeliten selbst vollzogen werden, während es später ausschliesslich dem Priester zukam. Die charakteristische Auszeichnung des Volkes und seine erhabene Bestimmung, dem Herrn „ein priesterliches Königreich und ein heiliges Volk“ (Ex. 19, 6) zu sein, wurde auf diese Weise Israel in lebendigem Bewusstsein erhalten.[1]

[1] Noch Philo legt Gewicht darauf, dass am Paschafeste das ganze

Die Bestreichung der Thürpfosten machte jedes Haus zu einem heiligen Opferaltar, von wo aus Jahve erlösend, heiligend, lebenspendend sich offenbarte.

Das Paschalamm durfte nicht in Stücke zerlegt, es durfte ihm nicht einmal ein Bein gebrochen werden. (Ex. 12, 46). Das Knochengerüst beim menschlichen wie beim tierischen Leibe bildet die feste Grundlage des eigentlichen Baues, weshalb der Hebräer durch das Leiden an den Gebeinen und noch mehr durch das Zerbrechen derselben das innerste, tiefste Leiden und eine Zerstörung von Grund aus bezeichnet Ps. 101, 4; 37, 4; Thren. 3, 4; Is. 38, 13; Mich. 3, 3. Das Bewahren vor dem Zerbrechen bedeutet die Erhaltung in voller Integrität. Das Opferlamm erschien demgemäss als ein vollkommenes Ganze, als unzerteilte Einheit. Der Zweck dieser Vorschrift war, dass diejenigen, welche an dem Paschamahle teilnahmen, sich als Einheit, als Gemeinschaft betrachten sollten. Darum musste das Pascha auch ganz aufgezehrt werden, sodass nichts übrig blieb. Jedes Haus musste ein Pascha ganz essen, um sich dadurch als einheitliche Gemeinschaft darzustellen. Dadurch nun, dass alle Häuser unter sich das Pascha assen, genoss es auch das ganze Volk und so erschien auch dieses als ein einziger Organismus. Ebendeshalb musste jeder Israelite bei Strafe der Ausrottung teilnehmen, jeder Nicht-Israelite dagegen war ausgeschlossen. Da das Paschamahl Opfermahl war, so deutete es zugleich die Vereinigung der Essenden mit Gott an. Israel bekundete sich so als besonderes Eigentum Jahves, als Einheit mit seinem Bundesgott und zugleich als streng geschlossene Einheit unter sich, abgesondert für seinen heiligen Beruf von der Masse der übrigen Völker.

Das Essen im Reiseanzug (Ex. 12, 11) deutete an, dass Israel seines Bleibens in Ägypten nicht mehr habe, sondern den kriegerischen Zug durch die Wüste in das verheissene Land antrete.

Die bitteren Kräuter (Ex. 12, 8) erinnerten an die überstandenen Leiden, wodurch Gottes Wohthat gegen Israel noch mehr hervortrat.

Volk Priester sei; ebenso heben es die Rabbinen mit besonderem Nachdruck hervor, cf. Bähr l. c. p. 633.

Im gelobten Lande erfolgte die Darbringung des Paschaopfers nicht in den einzelnen Häusern, sondern im Tempel; der Gedanke der Verbindung zur Einheit unter sich und der Verbindung mit Jahve, der hier wohnte, wurde auf diese Weise noch klarer dargestellt, weil alle Männer im Heiligtum zusammenkommen mussten.

„Am zweiten Tage des Festes"[1] (Lev. 23, 10 f.) musste eine Gerstengarbe dargebracht werden. Dieselbe galt als Ersatz für alle Erstgeburt, die Israel zum Danke für seine Errettung Jahve hätte weihen sollen. Sie ist das Symbol der Auferstehung zu neuem Leben nach dem Zustande des Erstorbenseins. In seiner blutigen Hinopferung erstirbt das Pascha wie das Samenkorn in der Erde, um sich durch göttliche Kraft fruchtbeladen wieder aus ihr zu erheben.

Das Paschafest fiel in den Monat Abib (von abab = grünen, blühen), den Blüten- oder Ährenmonat; es ist die seinem inneren Charakter ganz entsprechende Zeit des Frühlings, wo die Natur mit neuer Lebenskraft sich aus den kalten Armen des Todes zu frischem Wachsen und Blühen erhebt.

Der Monat des Auszugs aus Ägypten musste nach Ex. 12, 2 bei den Israeliten das Jahr anfangen; damit war der Lebensanfang des Volkes mit der ganzen Zeitrechnung in die entsprechende Beziehung gesetzt.

d) Bedeutung des Schaubrotetisches.[2]

Der Charakter des Opfermahls, durch welchen Jesu Handlung bestimmt ist, und speziell das zum Opfer verwendete Material des Brotes, führen uns auf eine weitere Form des mosaischen Kultus, an welche sich Jesu Handlung anschliesst: es ist der Schaubrotetisch, der seiner inneren Bedeutung nach mit den bereits entwickelten Gedanken im engsten Zusammenhang steht und einen tiefen Blick in den Gedanken Jesu gewährt.

---

[1] Die Darbringung am dritten Tage nach der blutigen Opferung des Paschalammes lässt die Beziehung auf den Kreuzestod Christi, der sich nach drei Tagen als Erstling einer reichen Ernte dem himmlischen Vater darstellt, schwer verkennen. cf. Grimm, Leben Jesu III. Bd. p. 427 f. Hos. 6, 2 (Scholz, Comm. z. Hos. p. 73 f.). [2] cf. Bähr 1. Bd. p. 407 ff.; 425 ff.

Der Schaubrotetisch hat im Tempel vor dem Allerheiligsten seinen Platz, also an der Stätte, wo Jahve selbst mitten unter seinem Volke seine Wohnung (Schechinah) gnädig aufgeschlagen hat. Das bedeutungsvolle Symbol der Lichtwolke über der Bundeslade deutet dem Israeliten die stete Gegenwart desjenigen an, der Erleuchtung und Gnade spendet und deshalb in liebevoller Offenbarung zu Israel, seinem heiligen Bundesvolke, sich herablässt, um durch dieses Vorbild den Boden für das Endziel der alttestamentlichen Offenbarung, die vollkommene Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der Inkarnation, zu bereiten.

Das Brot auf dem Tisch im Heiligen führt den Namen lechem happanim, Brot des Angesichts (Ex. 25, 30; 35, 13; 39, 35 etc.). „Darin stimmen Alle überein, dass unter happanim das Angesicht Gottes zu verstehen ist.“ [1] Panim ist die sichtbare Seite einer Sache, deren Wesensausdruck, insofern sie geschaut werden kann. Das Angesicht Gottes ist demnach das Idealbild seines Wesens, in welchem er sich selbst ewig schaut, in welchem er sich aber auch zu erkennen gibt und geschaut werden kann, ebenso wie der Name Gottes Gott selbst ist, insofern er sich offenbart und demgemäss erkannt werden kann. „Das Brot des Angesichts ist demnach dasjenige Brot, durch welches Gott geschaut wird, d. h. mit dessen Genuss das Schauen Gottes verbunden ist oder durch dessen Genuss man zum Schauen Gottes gelangt. Daraus folgt aber unmittelbar, dass wir Brot nicht im eigentlichen Sinne, als Nahrungsmittel für das leibliche Leben, zu fassen haben, sondern als geistiges Nahrungsmittel, als Mittel, dasjenige Leben zu fördern und zu erhalten, welches im Schauen des Angesichtes Gottes besteht. Demnach ist Brot hier Symbol und steht wie so häufig in allen Sprachen für Leben und Lebensmittel überhaupt, vermöge des Zusatzes happanim aber wird es Symbol eines höheren als des physischen Lebens, es ist, da es auf dem Tisch im nachbildlichen Himmel liegt, Himmelsbrot; die davon essen und sich daran sättigen, schauen das Angesicht Gottes, d. h. sie befinden sich im Genuss des seligen, himmlischen Lebens, sie haben die

[1] Bähr l. c. p. 428.

höchste Stufe des geschöpflichen Lebens erreicht."[1] „Schauen" ist hier gleich „sich sättigen"; das Schauen Gottes tritt so unter die Vorstellung eines Freudenmahles. cf. dazu Ps. 17, 15: „Ich werde in Gerechtigkeit schauen dein Angesicht und mich sättigen beim Erwachen an deinem Bilde." Ps. 16, 11: „Sättigung der Freuden ist bei deinem Angesicht."

Es sei hier nur einstweilen darauf hingewiesen, wie durch dieses Verhältnis der Begriffe der paulinische Christusbegriff des „Bildes Gottes" (εἰκών ist auch = „Angesicht") und der johanneische des „Logos voll Gnade und Wahrheit," der da ist das Brot des Lebens, das Himmelsbrot, das volle Ersättigung bietet, in der gemeinsamen Wurzel des alten Testamentes in ihrer harmonischen Einheit erscheinen.

Die Brote des Angesichts waren ungesäuert, daher der Name Mazzoth, purum, sincerum, weil bei der Darstellung des Genusses des göttlichen Lebens in der Seligkeit alles, was auf Sünde, Tod und Verderben hinwies, entfernt werden musste.

Auf die Brote des Angesichts war Weihrauch gestreut, welcher in das Feuer auf dem Altar kam, wenn sie gegessen wurden. Als Zweck desselben gibt die heilige Urkunde an: „Er soll sein für das Brot zum Lobpreis, Feuerung für Jahve."[2] Derselbe sollte zunächst besagen, dass mit dem Schauen des göttlichen Antlitzes, mit dem Genuss des göttlichen Lebens in der himmlischen Freude, notwendig der Lobpreis Gottes verbunden sei. Nach der Vulgata hat der Weihrauch den Zweck, daran zu erinnern, dass dieses Brot ein Opfer für den Herrn sei. cf. Lev. 24, 7. Damit wird das Schauen Gottes und der Genuss des göttlichen Lebensbrotes im weiteren Sinne genommen und auch auf diejenigen bezogen, für welche die Gottesvereinigung an das Opfer geknüpft ist, während die Seligen sich ganz naturgemäss und rückhaltslos im Schauen Gottes an Gott hingeben; das Opfer ist bei ihnen in den Lobpreis Gottes übergegangen.

Der Tisch, auf welchem die Brote lagen, deutete an, das Mahl sei bereitet und könne gegessen werden, ein im alten und neuen Testamente durchgängig gebräuchliches Bild. Die

---

[1] Bähr l. c. p. 428. [2] cf. Bähr l. c. p. 410 f. und 432.

Seligen sitzen mit Gott zu Tische d. h. sie geniessen sein unendlich vollkommenes Wesen, in welchem all ihr Sehnen und Streben volle Ersättigung findet. Dass der Tisch mit den Broten immer dastehen musste, wies darauf hin, dass die Seligen unwandelbar in die Anschauung des göttlichen Wesens versenkt nicht mehr in Gefahr schweben, von ihrem Lebensquell getrennt zu werden, dass in Gott alle Sehnsucht und jegliches Verlangen gestillt sei, dass in der göttlichen Lebensfülle die Seele keinen Mangel, keinen Hunger und Durst mehr empfinde. cf. Ps. 36, 9; 23, 5. Es ist ein Mahl voll Wonne und Seligkeit.

Die Teilnahme an demselben Tische bezeichnet das Freundschafts- und Bundesverhältnis, weil die Einheit der Nahrung Einheit des Blutes und Lebens erzeugt.

e) Jesu Einsetzung in ihrem Verhältnis zum Kreuzesopfer.

Jesus reicht sein Fleisch und Blut als Opferspeise dar, das Opfermahl aber setzt den Vollzug des Opfers, die Schlachtung des Opfertiers voraus.

Die Einsetzung Jesu führt uns darum zunächst zu der Erkenntnis, dass Jesus seinen bevorstehenden Tod klar voraussieht, aber nicht blos voraussieht in seiner Thatsächlichkeit, als ein schweres, wenn auch von Gott gewolltes Verhängnis, dem er verfallen ist, sondern dass er ihn auch erfasst in seiner Heilsbedeutung, als Heilstod für die Seinen.

Allein hier drängt sich sogleich die erste grosse Schwierigkeit auf in der Frage: In welches Verhältnis stellt Jesus die vorliegende Handlung gegenüber seinem Kreuzestod und Kreuzesopfer, in welchem der Opferakt doch eigentlich erst vollzogen wird? Jesus sitzt frisch und gesund unter den Seinen, es ist keine Veränderung mit ihm vorgegangen, er isst und trinkt mit ihnen wie sonst und doch soll das Opermahl bereits gehalten werden, als ob das Opfer schon geschlachtet wäre? Hier liegt der entscheidende Punkt, an dem die verschiedenen Auffassungen auseinander gehen. Man findet in der Beziehung der Worte und der Handlung Jesu auf dessen Tod eine für die Jünger unvollziehbare

Vorstellung.[1] Zu allerlei Deutungen hat man seine Zuflucht genommen.

Allein die beiden Thatsachen, der Kreuzestod Jesu und die Einsetzung des hl. Abendmahls, stehen unerschütterlich fest und wenn Jesus die Einsetzung mit Rücksicht auf seinen Tod vornimmt, so muss er über das Verhältnis derselben zu seinem Kreuzestode Klarheit haben. Unsere Aufgabe ist es, in seinen Gedanken einzudringen, eine hinreichende Erklärung dafür zu suchen.

Wenn Jesus noch in voller Lebenskraft unter den Seinigen sitzt und sich trotzdem als Opferspeise darbietet, so ist es selbstverständlich, dass es sich nicht um einen natürlichen, körperlichen, „kapernaitischen“ Genuss handelt, sondern um einen übernatürlichen,[2] geistigen, um den Genuss eines Leibes, der über den Schranken der Materie erhaben, der natürlichen Seinsweise entrückt ist, bei dem das Äussere lediglich die Erscheinungsform des Geistigen bildet.

Durch die Gegenüberstellung von Brot und Wein als Fleisch und Blut zeigt Jesus an, dass sein Opfer bereits vollzogen sei. Er selbst stellt sich als den Opferpriester dar, der das Opfer darbringt und in eben dieser Eigenschaft es den Seinen darbietet. Da der äussere Opferakt noch nicht formell vollzogen ist, so weist uns Jesu Handlung darauf hin, dass er sein Opfer wenigstens der Kraft nach d. h. als innerliche,

---

[1] Spitta l. c. p. 286: „Es ist schon oft bemerkt worden — aber augenscheinlich noch nicht zu oft —, dass die Jünger, wenn Jesus von seinem Leib und Blut mit Hinblick auf seinen Kreuzestod gesprochen hätte, den Meister unmöglich hätten verstehen können. Er lag ja mit ihnen zu Tische in voller Lebenskraft. Wie konnten sie da auf den Gedanken kommen, Brot und Wein sei sein getöteter Leib und sein unter Mörderhänden vergossenes Blut, sei dieses nun von Jesus real oder symbolisch gedacht?“ [2] Völlig grundlos ist deshalb der Einwand Spittas gegen den realen Empfang des Fleisches und Blutes Christi (l. c. p. 285 f.), dass der Genuss von „animalischem Blute“ oder gar von „Menschenblut“ „dem Israeliten ein Greuel gewesen sei.“ Dasselbe gilt von der Bemerkung Keims (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1872): „Jesus konnte als Jude und als Mann menschlicher Bildung ein Fleisch-Essen und Blut-Trinken niemals begehren;“ oder wenn R. A. Hoffmann l. c. p. 85 sagt, Jesus habe seinen Jüngern sein Blut nicht reichen können, weil das Blut nach alttestamentlicher Anschauung einzig und allein Jahve gehörte und der Blutgenuss bei Todesstrafe verboten war.

sittliche That vollbracht hat. Denn Opfer im eigentlichen Sinne kann nur eine sittliche That, ein Akt der Gottesliebe, der Hingabe an Gottes Heiligkeit sein. Die alttestamentlichen Opfer können blos Bilder des sittlich-geistigen Opfers sein, sie können an sich nur einen äusseren Wert haben. Sobald darum Jesus sittlich das Opfer vollbracht hat durch den Akt der völligen Hingabe an Gott, ist der wesentliche Opferakt geschehen, Jahve hat das sündige, irdische Wesen geheiligt, die Opferfrucht ist flüssig.[1]

Der enge Anschluss des Opfers Jesu an das Kreuzesopfer ist von diesem Standpunkt aus leicht zu gewinnen. Durch den gegenwärtigen Opferakt wird das blutige, gewaltsame Opfer aktiv voraus vollzogen und in seiner Bedeutung bestimmt, da Jesus bei der Darbringung des Kreuzesopfers nur mehr leiden, aber nicht mehr selbstthätig als Opferpriester handeln kann. Wenn darum der äussere Akt auch erst morgen geschieht, so ist das Opfer der Kraft nach doch bereits vollbracht.

Das Kreuzesopfer muss in seinem Inhalte flüssig gemacht werden auch für künftige Zeiten; darum bietet Jesus in der äusseren Form von Brot und Wein dessen Frucht dar, um für jeden Einzelnen und für die Gesammtheit einen Weg zu dessen sittlicher Mitvollziehung und fortwährender Aneignung zu schaffen. Nur so gewinnen wir die hinreichende und natürliche Erklärung zu dieser am Abende vor seinem blutigen Tode vorgenommenen Handlung Jesu.

Von diesem Standpunkte aus erscheint von selbst das von der juristisch-protestantischen Auffassung gestellte „alte Problem“ wie R. A. Hoffmann[2] es nennt, in seinem wahren Lichte, wie nämlich der Herr einmal bei seinem Heimgange zum Vater, ohne dass er dem göttlichen Zorn über die Sünde Genugthuung geleistet hat, doch die Menschen in freier Weise der Sünden

---

[1] Das was Jesus seinen Jüngern darreicht, ist sein Opferleib, die Frucht des Opfers. Darum braucht man auch nicht mit Schäfer (cf. l. c. p. 382) die Unterscheidung zu machen, „dass Paulus im Abendmahl, das die Christenheit feiert, die Mitteilung des verklärten Leibes Christi gesehen, dagegen im Berichte über das erste Abendmahl in Übereinstimmung mit den Synoptikern die leibliche Gegenwart des Herrn gedacht hat.“ [2] l. c. p. 62.

vergebenden Gnade Gottes vergewissern kann, — anderseits diese Gnade an das für Viele eintretende Opfer seines Lebens gebunden sein lässt.

f) Opferfleisch und Opferblut Jesu im Verhältnis zu dessen Persönlichkeit.

Opferleib und Opferblut kommen natürlich nicht als tote Bestandteile Jesu in Betracht, bei denen nur ein äusserer Genuss stattfinden kann, sondern beide werden erst dann wertvoll zur Aneignung, wenn durch sie die sittliche, sühnende, heiligende Opferthat dargeboten wird, deren äussere Darstellung sie bilden.

Die sittliche That aber erhält ihren Wert durch die lebendige Persönlichkeit, welche diese That umfasst und aus innerer Wertschätzung, aus Liebe zu Gott, vollbringt, sie ist darum von der Person unzertrennlich. Beim Genuss der Opfergaben Jesu steht die Persönlichkeit des sich Opfernden im Hintergrund, durch sie bietet sich die geopferte Persönlichkeit zur Aneignung dar.

Die alttestamentlichen Opfer können hier natürlich nur eine schwache Analogie bieten, weil das Tieropfer nur Bild oder Mahnruf der sittlichen Hingabe des Opfernden an Gott, nur ein in die Zukunft blickendes Zeichen der endlichen, wahren Heiligung der Menschheit, des wahren Versöhnungsopfers war; das Tier kann sich nicht selbstthätig hinopfern, weil ihm der Wert der sittlichen Persönlichkeit mangelt.

Johannes kennt in dieser Beziehung keinen Unterschied; Jesus nennt sich Joh. 6 selbst das Brot des Lebens (cf. 6, 35. 41. 48); den Besitz des ewigen Lebens knüpft er an den Genuss seines Fleisches und Blutes 6, 54; 6, 58 tritt dagegen sofort seine eigene Person dafür ein: „Wer mich isst, der wird auch durch mich leben.“

2. Folgerungen, welche sich aus der Handlung Jesu für dessen Selbstbewusstsein ergeben.

a) Nach der äusseren Lage.

Da Jesus die Abendmahlshandlung vornimmt, liegt er mit den Seinen noch ungestört beim Mahle und ist vollkommen frei.

Vorausgesetzt, dass er in Jerusalem etwas fand, was er nicht erwartet hatte, so stand ihm jeder Zeit der Weg offen, die Stadt in der Nacht zu verlassen und nach Galiläa zurückzukehren. Dass er es nicht thut, bildet den äusseren Beweis für das Bewusstsein seines Opferberufes. Ein Anderer musste in der Voraussicht seines bevorstehenden blutigen Todes an das Scheitern seiner Pläne glauben und nun entweder zu Gewaltmassregeln, zu Aufstand und Empörung greifen oder sich der gegen ihn gerichteten Gewalt entziehen und flüchten. Wollte Jesus seine Sache mit Gewalt zum Siege führen, in der Weise, dass er etwa auf einen Aufstand zu seinen Gunsten rechnete, so hätte er ihn naturgemäss von Galiläa aus gewagt, wo er ja eine zahlreiche Anhängerschaft hatte, auf keinen Fall aber durfte er nach Jerusalem, in die Mörderhöhle selbst, sich begeben, wo er schon längst, wie die dortigen Ereignisse beweisen, aufs bitterste verhasst war.

Es zeigt sich hier die ganze Originalität seines Handelns; die Masse seines Volkes, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten an bis zur untersten Schichte der Gesellschaft, ist gegen ihn, sie sind alle beherrscht von den Zeitideen, welche einen politischen Messias, einen glänzenden Herrscher, einen Befreier von dem Joche der Fremdherrschaft erwarten. Jesu Jünger selbst sind, wie die evangelischen Berichte übereinstimmend mitteilen, lange ohne tieferes Verständnis für den Opferberuf ihres Meisters. Er ist in seinem ganzen Vorgehen selbständig, nicht beeinflusst von äusseren Kräften, und führt sein Verhalten consequent durch. Wenn Jesus von seinem eigenartigen Berufe nicht ganz durchdrungen war, so musste er hier zweifellos scheitern; er aber sieht sich gerade jetzt am Ziele seiner Aufgabe.

Treten wir nun näher an Jesus heran, in dessen Geist die Handlung ihren Ursprung hat, dessen Gedankenleben sie darum auch widerspiegelt, dessen persönliches Selbstbewusstsein sich deshalb aus derselben erkennen lässt.

Wenn wir uns den Moment lebendig vergegenwärtigen, da Jesus inmitten der Tischgenossenschaft sich erhebt, die Handlung vornimmt und dazu die geheimnisvollen Worte spricht, so sind es vor allem die um Jesus versammelten Jünger, an welchen wir den Eindruck einer solchen Handlungsweise er-

messen müssen. Welche Meinung müssen sie von ihrem Meister haben, um sich etwas derartiges von ihm bieten zu lassen? In der Handlung Jesu liegt unbestreitbar, so wie sie sich uns auf Grund der historisch unanfechtbaren Urkunden einfach darstellt, für die Jünger ein Problem, für welches einmal das alltägliche Denken nicht ausreicht, sie müssen in dem Vorgange ebenso wie wir zunächst ein gewaltiges Wunder sehen. Jesus liegt bei Tische wie ein jeder von ihnen, er erhebt sich und bietet sein Fleisch und Blut, sich selbst, mit klaren Worten als Opferspeise an, fürwahr, da braucht man keinen kritischen Geist und keine gelehrte Bildung zu besitzen, um zu erkennen, dass ein Mensch etwas derartiges nicht sagen kann. Insofern hat Bruno Bauer gewiss recht, wenn er behauptet: „Ein Mensch, der dasitzt, leiblich und individuell dasitzt, kann nicht auf den Gedanken kommen, anderen seinen Leib und sein Blut zum Genusse anzubieten.“[1] Für einen Menschen ist die Handlung Jesu ein Unding. Die Jünger nehmen Jesu Handlung und Auftrag entgegen, setzen die Handlung als liturgische Übung fort, ein Beweis, dass sie etwas derartiges mit seinem Lebensplan und seiner Persönlichkeit in Einklang fanden. Paulus kennt das Vermächtnis Jesu und handelt darnach, sodass er die Abendmahlsübung auch in den heidenchristlichen Gemeinden einführt; welche Ansicht mussten also die Jünger, welche die erste Kirche und Paulus von dem Stifter des Christentums, seinem Berufe und seiner Persönlichkeit haben? Irgend ein Verständnis für die Handlung Jesu dürfen wir von Seite der Jünger erwarten, da die Situation gewiss nicht geschaffen war, um Rätsel aufzugeben, im Gegenteil musste die Form des Opfers, in der Jesu Handlung auftritt, ihnen sofort deren Bedeutung, ihre Beziehung zum Tode Jesu, klar machen. Immer stellt die Handlung Jesu grosse Anforderungen an den Glauben der Jünger; hätte Jesus es wagen können schon in der ersten Zeit seines Beisammenseins mit denselben solche Worte zu ihnen zu reden? Ist es ja doch unleugbar, dass es einen harten Kampf gekostet hatte, um die Jünger einigermassen für den Gedanken eines leidenden und sterbenden Messias empfänglich zu machen und heute nehmen sie ruhig von Jesus die Zusicherung entgegen,

---

[1] Kritik d. ev. Geschichte III. 1842 p. 241.

das, was sie vor sich sehen, was er in Händen hält, sei sein Fleisch und Blut, sein Todesopfer, dargeboten zur Vergebung der Sünden. In den letzten Stunden seines irdischen Lebens, da die heiligsten und lichtvollsten Erinnerungen an die Gnadenerweise Jahves aus der Vergangenheit des israelitischen Volkes in den Jüngern aufleben, da aber auch das bevorstehende Scheiden den niederschlagendsten Eindruck auf sie macht, nimmt Jesus die Einsetzung vor, um ihnen ein unergründliches Geheimnis ihres Glaubens, aber auch die reichste Quelle herrlichen Lichtes und unerschöpflichen Trostes zu hinterlassen.

Mit souveräner Macht vollzieht Jesus heute aktiv das Opfer, zu dessen blutiger Vollendung er am morgigen Tage durch die Hand seiner Feinde den Kreuzestod als leidendes Opferlamm erduldet.

Morgen werden ihn seine Feinde vor aller Welt als Verbrecher hinrichten; aber weit entfernt mit diesem schmachvollen Ausgang an seiner Sache zu verzweifeln, hinterlässt er vielmehr den Seinen eine Stiftung, eine ἀνάμνησις an seine Person, die offenbar nicht für kurze Zeit berechnet ist, sondern Generationen im Auge hat, die der äusseren Persönlichkeit Jesu fernstehen. Denn die ersten Jünger und Anhänger Jesu bedurften keineswegs einer solchen Erinnerung, da bei ihnen immer der unmittelbare Eindruck des persönlichen Verkehrs mit Jesus so lebendig nachwirkte, dass von dieser Seite am allerwenigsten Gefahr war, die Flamme der Begeisterung für den Meister, die einmal in ihnen glühte, möchte erkalten. In der That bestätigt der Enthusiasmus der apostolischen Zeit, mit welcher Macht die Liebesglut der für Jesus begeisterten Jünger sich entfacht hatte, um fort und fort zündend eine ganze Welt zu entflammen.

Die Evangelien ebenso wie Paulus weisen ausdrücklich darauf hin, dass der eucharistische Genuss Christi bis zu dessen Wiederkunft dauern solle (cf. 1 Cor. 11, 26; Luc. 22, 15—18; Matth. 26, 29; Marc. 14, 25); es ist also nur ein vorläufiger Genuss Christi. Gewiss musste Jesus die Zwischenzeit bis zu seiner zweiten Ankunft nicht für allzu kurz halten, sondern er richtete den Blick auf ferne Generationen, wenn es ihm als ein Bedürfnis erschien, sein Andenken für künftige Zeiten lebendig zu erhalten und die Frucht seines Lebens- und

Kreuzesopfers in einem dauernd wiederholten Opfermahl flüssig zu machen und mitzuteilen.

Wenn Jesus seine Stiftung als liturgischen Akt fasste, dann dachte er auch an eine Gemeinschaft, in welcher dieser Akt in Zukunft geübt werden sollte. Er musste die Zuversicht hegen, dass nach seinem Tode das schwache Häuflein seiner Jünger sich nicht zerstreuen werde, dass die wenigen Bausteine, die er zu seinem Reiche zusammengetragen, bemeisselt und zusammengefügt hatte, nicht in den Staub zurücksinken würden, sondern dass er als der lebendige Einheitspunkt durch seine geheimnisvolle Gegenwart sie fest verbinden werde.[1]

Sonst bedeutet ein solcher Untergang des Hauptes eines Unternehmens die Verzweiflung an allen bisherigen Plänen und Bestrebungen; hier ist der Tod Jesu das Mittel, um sein unerschütterliches Siegesbewusstsein, seine Zuversicht für die Zukunft zum Ausdruck zu bringen.

In Jesu Geist lebt die Überzeugung, dass er zum Heile für die Seinen in den Tod gehen müsse, aber er sieht sich auch schon als den triumphierenden Sieger über die Todesmacht voraus, er handelt hier mit der Zuversicht, dass sein Grab nur die dunkle Pforte sei, durch welche er schreiten muss, um von der Hinfälligkeit der sterblichen Hülle befreit und ganz im göttlichen Leben verklärt zu werden. Denn wie könnte er seinen Leib und sein Blut zum dauernden Seelengenusse den Seinigen hinterlassen, wenn er sich nicht von dem allgemein menschlichen Lose, in wenigen Stunden als Beute des Todes im Grabe zu zerfallen und zu vermodern, ausgenommen wüsste? Die Eucharistie-Einsetzung zeigt Jesus schon im Angesichte der Auferstehung und Verklärung, in welcher der Tod durch das Opfer überwunden ist; die freie Hingabe im Opfertode benimmt der Todesmacht ihren Stachel und wird für das Opfer nur die Quelle, aus der die Fülle göttlichen Lebens in dasselbe überströmt. Jesus zeigt sich so nicht blos als Sieger über seine Feinde, sondern

[1] Die Abendmahlsfeier war es in der That, welche die Christen schon als selbständigen Cultakt begingen, als sie noch in Gemeinschaft mit dem Tempel standen. (Act. 2, 46: Κλῶντες κατ' οἶκον ἄρτον).

seine Gottesliebe, seine Opferhingabe, macht ihn auch zum Überwinder des Todes.

Nach den Worten, die Jesus beim letzten Abendmahl gesprochen hat, ist die unumstössliche Garantie geboten, dass bei ihm rücksichtlich seines Opferberufes auch nicht die geringste Unklarheit oder irgendwelches Schwanken herrschte. Die Gethsemane-Scene freilich ist ein schwieriges psychologisches Problem, allein vom Gesichtspunkte des Opfers Jesu wohl erklärlich. Wenn hier seine ganze Natur im Anblicke des bevorstehenden Leidens in Todesangst erschauderte, so ist nach den eben vorausgegangenen und nachfolgenden Ereignissen auch nicht im leisesten bei Jesus an einen Abfall von seinem Berufe zu denken, es kann einzig geschehen sein, weil die Vollendung seines Opfers forderte, dass auch die ganze Reaktion der sinnlichen Natur gegen das Leiden, das aus der Abwendung von Gott stammt, auf ihn, den Heiligen und Sündelosen, einstürme und sich durch das treue Festhalten an seiner Aufgabe seine Gottesliebe und sein Gottvertrauen bewähre; nur so kann er den Opferkelch völlig leeren, nur so kann derjenige selbst Opfer sein, der soeben noch als Priester fungiert hat.

Von dem gleichen Gesichtspunkte sind die Worte Jesu am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ zu erklären. Auch dieser Ruf nach Gott, der hervordringt aus dem tiefsten Gefühle der Gottverlassenheit, ist nach der Abendmahlseinsetzung gegen jede Missdeutung gesichert, als ob Jesus doch immer noch erwartet hätte, ein wunderbares Eingreifen Gottes werde ihn von seinem Todesschicksal retten.

Ebensowenig kann die Flucht der Jünger bei der Gefangennahme einen stichhaltigen Einwand gegen die Vorausverkündigung Jesu bilden. Dass ihre Erkenntnis trotz der längst ausgesprochenen klaren Worte Jesu noch Schwierigkeiten hatte, ist einzig natürlich, da solche Wahrheiten lange brauchen, um sich vollkommen mit unserem Bewusstsein zu verschmelzen. Die Jünger aber waren einfache, furchtsame Leute, die bei dem unerwarteten Ereignis in vollste Bestürzung gerieten, sodass ihre klare Erkenntnis gar nicht zur Geltung kommen konnte. Die Flucht der Jünger wird übrigens jeder falschen

Deutung entzogen durch die Thatsache, dass sie sich nachher wieder sammelten, das Evangelium ihres Meisters verkündeten und für dasselbe starben.

Wir erstaunen über die Weisheit und die Liebe, welche in Jesu Anordnung liegen; die Seinigen glichen bisher schwanken Rohren, die von jedem Windstoss hin und her gebogen wurden und bei einem schweren Sturme Gefahr liefen, gebrochen zu werden. Bis einmal ihre messianischen Erwartungen sich geläutert haben und ihr ganzes Denken von den neuen Ideen durchdrungen ist, sodass sie auch die Consequenzen für ihr eigenes Los gezogen haben, muss ein langer, schwieriger Weg durchlaufen werden. Mit dieser Einsetzung nun schafft Jesus ein Denkmal, welches wie ein lichter Sonnenstrahl das düstere Ärgernis des morgigen Tages verscheucht und das dunkle Werk des Todes in eine unerschöpfliche Quelle von Licht und Kraft umgestaltet. Mag auch der Schrecken der nächsten Ereignisse das Band zerreissen, das die Jünger an den Meister knüpft, und sie umhertreiben wie lose Blätter, das Vermächtnis des Meisters kann nicht ausgetilgt werden aus ihrer Erinnerung, es ist ein fester Richtpunkt in der düsteren Nacht, der sie schliesslich wieder zusammenführen muss.

b) Folgerungen für das persönliche Selbstbewusstsein Jesu nach dem Inhalt der Handlung.

Von dem Inhalt der Handlung Jesu selbst machen wir den sichersten Rückschluss auf dessen Selbstbewusstsein und gewinnen so den tiefsten und sichersten Einblick in das Wesen seiner Persönlichkeit.

In der Einsetzung der Eucharistie ercheint Jesus auf der Höhe seines messianischen Selbstbewusstseins und Berufswerkes. Er weiss sich als das Opfer, welches Gott der in der Sünde erstorbenen Welt zur Sühne darbietet, um sie mit neuem, göttlichem Leben zu erfüllen, als den Stifter des neuen Bundes, als den Vermittler des vollkommenen Gottesreiches, als den Emmanuel, welcher in der gottentfremdeten Welt den Paradiesesgarten der Gottesgemeinschaft wieder herstellt. Er ist somit die Erfüllung des ganzen alten Bundes, der als Vorbild und Werkzeug den Zweck hatte,

Israel zu dem auserwählten Gefässe zu gestalten, durch welches in der Fülle der Zeiten der ganzen Welt die verlorene Gottesgemeinschaft wieder vermittelt werden sollte; ja er ist die Zusammenfassung und Erfüllung aller Offenbarung, die Gott der Menschheit darbietet, deren erste Keime schon bedeutungsvolle Hinweise auf das eine, wahre, gottgesalbte, reine Opfer enthalten. Als die Vollendung und Erfüllung der Offenbarung muss er in seiner lebendigen Persönlichkeit alles zusammenfassen, was die vorausgehenden Jahrhunderte vorbereitet und vorgebildet haben. Er ist die Frucht des göttlichen Gnadenbaumes, der nach der Abwendung von Gott im Sündenfall sich in die Menschheit einsenkt, der durch die Jahrhunderte emporwächst und auf dieses Endziel, auf den Messias, den wahrhaft Gottgesalbten, Gotterfüllten mit allen Zweigen und Fasern sehnsüchtig hinweist.

Jesus aber ist in der Weise Zusammenfassung und Endziel aller Offenbarung, dass er an seine Person diese Vereinigung mit Gott knüpft, dass er sich selbst als Inhalt dieser Gottesgemeinschaft zur Aneignung darbietet. In ihm wird der Welt das Opferbrot des göttlichen Lebens mitgeteilt, das Sühne schafft, Sünde und Tod überwindet, dem die Welt verfallen war, der sie in ihrer Trennung von Gott mit unheimlicher Machtentfaltung beherrschte.

Jesus spricht vor Israeliten, die durch eine Jahrtausende lange Offenbarung geschult sind. Der einzige Inhalt derselben ist Gott, das Gottesreich in Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Gott allein ist der Spender aller Wahrheit und Heiligkeit. Das aaronitische Priestertum und der ganze mosaische Kultus bilden nur die äussere, sinnliche Darstellung des Gedankens, dass Gott allein der Heilige und Heiligende ist.

Das Opfer bezweckt die Communion, beide bilden eine innere, unlösbare Einheit; die Vereinigung mit Gott im Opfer strebt nach der Vollendung der einstigen Beseligung in Gott. Ein geschaffenes Wesen kann seiner Natur gemäss immer nur in beschränktem Masse die Wahrheit und Güte in sich aufnehmen, ist daher niemals im Stande, sich als Opfer oder Gottesbrot der Welt darzubieten. Es ist unfähig, das Ziel unseres sittlichen Strebens zu sein, weil es selbst von Natur aus hinfällig und beschränkt ist und darum Wahrheit und

Vollkommenheit nicht in unendlichem Masse zum Vollzug zu bringen vermag. Sein Verhältnis zur absoluten Wahrheit und Vollkommenheit bleibt immer ein äusserliches, sodass es getragen ist von der selbstwirklichen Wahrheit und Vollkommenheit und der gnadenvollen Befestigung im Guten bedarf. Wenn Jesus darum sich selbst als Opferspeise gibt, um den Teilnehmern an seinem Opfermahle göttliches Leben mitzuteilen, sie in Lebensgemeinschaft zu setzen mit der absoluten Wahrheit und Heiligkeit, so darf er nicht blos äusserlich geheiligt sein, wie dies bei dem vorbildlichen Opferfleisch der Fall ist, sondern er muss im wahren und eigentlichen Sinne geistig-sittlich die Gottesfülle in sich tragen, sein Wesen muss ganz von dem göttlichen durchdrungen sein, er muss in wesenhafter Verbindung mit Gott stehen, um der Gotterfüllte, Gottgesalbte, das Gottesbrot zu sein; er muss persönlich Gott sein.

Gott allein kann dem Menschen als Lebensinhalt genügen, da dieser durch seine Gottebenbildlichkeit zur Vereinigung mit Gott hinstrebt, zu unbemessenem Fortschritte in der geistigen Aufnahme aller Wahrheit und Vollkommenheit beanlagt ist, und diese Anlage, auch wenn er sich in die düstersten Irrpfade verliert, nicht abstreifen kann. Daher kann auch er allein so weit herabsinken, dass er die Schranken der Natur vollständig durchbricht, weil ihn sein innerstes Wesen im Streben nach einem Scheingute vorwärts drängt. Seine wahre Befriedigung aber kann er nur in dem Genusse der unerschöpflichen Fülle der selbstwirklichen, aus sich selbst mit unendlicher Liebe und Kraft ewig hervorgehenden und daher ewig lebendigen Wahrheit und Vollkommenheit finden. Ad Te sumus Domine, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te, das ist der bekannte Ausdruck, mit dem der heilige Augustinus am Anfang seiner Bekenntnisse dieses Sehnen des Menschenherzens zusammenfasst, als er selbst nach langer Irrfahrt in Gott seine wahre Heimstätte gefunden hatte. Nur täuschender Schein kann darum den Menschen zu dem Wahn verführen, ein geschaffenes Wesen könne ihm als Endziel seines

Strebens wahre Befriedigung und Seligkeit gewähren. Das kontingente Sein weist hin auf die unendliche Vollkommenheit als letzte Ursache aller Dinge, diese ist darum auch die Quelle alles Lebens. Gott allein ist von keiner äusseren Ursache eingeschränkt, er ist die sich selbst durch ihr Denken und Wollen bestimmende, absolute Vollkommenheit.

Näherhin ist der göttliche Logos, der ewige, persönliche Inhalt des göttlichen Denkens, das Lebensbrot der Welt, als Gottes unendliche Gedankenfülle und vollkommene Klarheit, die sich selbst vollkommen erfasst und ergründet. Dieser entspricht der gleichwesentliche Vollzug der unendlichen Vollkommenheit im hl. Geiste. In Gott, in der bereitwilligen Hingabe an Gott, findet darum der Mensch den vollgenügenden Ruhepunkt seines Suchens, die Lösung aller Rätsel, das vollkommene Ziel seiner Sehnsucht, das wahre Lebensbrot.

Jesus bietet sich in sinnlicher Form zum Genusse dar, sodass seine Gottheit unter der menschlichen Hülle sich birgt. Nach seiner geschaffenen, menschlichen Seite, die hier bei der Aufnahme des göttlichen Lebens hervortritt, ist auch Christus der Wahrheit und Vollkommenheit bedürftig und muss dieselbe in sich aufnehmen aus der lebendigen Quelle aller Wahrheit und Vollkommenheit, allein als Gottmensch kann er sich gegen Wahrheit und Güte unmöglich gleichgültig verhalten, sondern steht in wesenhafter und notwendiger Verbindung mit der unendlichen Vollkommenheit; er ist der ganz gotterfüllte, gottgesalbte Mensch. Seinen Lebensinhalt kann darum nur die Wahrheit und Heiligkeit bilden, die er auch in seinem menschlichen Denken mit aller Liebe umfasst, die er mit aller Kraft im eigenen Leben bethätigt und die er in der äusseren Welt zum Siege zu bringen sucht, um auch so für sie zum Gottesbrot zu werden. Die menschliche Natur Christi kann sich selbst wahrhaft als Gottesvermittlerin, als Gotteskommunion, als Sakrament und Gnadenmittel darbieten, weil sie durch die persönliche Einigung in wesenhafter Verbindung mit Gott steht. Die göttliche Person verleiht der menschlichen Natur Selbstand und durch die messianische Wirksamkeit der letzteren nimmt die Menschheit das Heil, das göttliche Leben, Gott, in sich auf.

Wenn Jesus sich als Lebensbrot dargibt, so kann er das nur thun in dem Bewusstsein, dass er Gott ist.

3. Weitere Beleuchtung der Handlung Jesu.

a) Die in ihr erfüllten Vorbilder und Weissagungen des alten Testaments.

α) Jesu Handlung die Erfüllung des vorbildlichen Kultus.

Dadurch, dass wir das Opfermahl als die Form erkannten, an welche sich die Handlung Jesu als Nachbildung anschliesst, rückte diese unmittelbar in Beziehung zu dem Mittelpunkt des alttestamentlichen Kultus. Welche Bedeutung der Abendmahlseinsetzung zukommt durch den im Opfer liegenden Gedankeninhalt, wurde bereits erörtert. Der Kultus ist die sinnliche Darstellung der religiösen Ideen. Wir finden es darum leicht begreiflich, wenn sich für Jesu Einsetzung überall in der Entwicklung der alttestamentlichen Heilsgedanken nicht blos Anknüpfungspunkte finden, sondern wenn sie als Zusammenfassung und Erfüllung der ganzen Heilsökonomie, wie sie im alten Testamente grundgelegt ist, erscheint.

Über die prophetisch-messianische Bedeutung der Opfer des alten Bundes kann kein Zweifel sein; an das Blut von Stieren und Böcken konnte sich keine innerlich sühnende und heiligende Kraft knüpfen (Hebr. 9, 12), da Sühnung und Heiligung im wahren Sinne nur durch eine sittliche Opferthat erlangt wird; auch der alte Bund kennt keine Sündenvergebung und Heiligung ohne sittliche Umkehr. (Ps. 50, 18. 19. 21; 4, 6; 39, 7; Hos. 6, 6; Dan. 3, 38—40; Eccli. 35, 2. 3. 4. 9. 15). Die Tieropfer konnten nur die äussere Darstellung der inneren Gesinnung sein, welche ihrer Verpflichtung und ihres Unvermögens zu einem wahrhaft Gottes würdigen Opfer sich bewusst durch die ununterbrochene Fortsetzung und die Menge der Opfer ihre Sehnsucht nach einem vollgiltigen Opfer bekannte. So dienten sie dazu, in dem Volke das Sündenbewusstsein und das Gefühl der eigenen Geistesarmut und Hilfsbedürftigkeit recht lebendig zu erhalten, es für die Aufnahme der messianischen Ideen und des Messias zu erziehen und ihm jene vorbildliche äussere Heiligkeit zu vermitteln, welche Israel als dem priesterlichen Volke eignen sollte. Wenn ihnen irgend ein religiöser Wert zukam, so konnte

derselbe nur von der grossen Opferthat der Zukunft, welche der Messias vollbringen sollte, ausgehen. Jesus muss sich also für denjenigen halten, welcher durch seine Opferthat die Sehnsucht der Jahrhunderte stillt, der durch sein Opfer die Menschen wahrhaft mit Gott vereinigt, sie erneuert und heiligt dadurch, dass sie sein Opfer sittlich mitvollziehen und seine gottgesalbte Menschheit in sich aufnehmen.

Jesu Opfer begründet den neuen Bund; er ist also die Erfüllung der vorbildlichen Bundesschliessung Gottes mit Israel. Als Stifter des neuen Bundes identificiert sich Jesus unmittelbar mit dem alttestamentlichen Bundesgotte. Einen Bund schliessen kann nur Jahve; faktisch sind der alte und der neue nur ein Bund, ersterer ist der Schatten, die Vorbereitung des letzteren, der Bundschliessende kann also auch nur einer sein.

Beim Paschamahle musste der israelitische Hausvater die Grossthaten Jahves erzählen, der das unter dem Joche Pharaos seufzende Volk mit mächtiger Hand aus Ägypten führte, um es zu seinem auserwählten Volke zu machen und es so gewissermassen neu zu schaffen. An das Paschaopfer war die wunderbare Errettung Israels geknüpft. An diese Errettung schliesst sich Israels Wüstenzug und jene einzigartige Geschichte an, bei der das gewaltige Wirken der Macht hervortritt, von welcher Israel auch die endliche Erlösung von der Sünde erwartet. Die Opfergabe des Pascha und alle jene Grossthaten Jahves an seinem auserwählten Volke sie sind nichts anderes als die vorbildliche Darstellung und die zielbewusste Einleitung des einen grossen Zweckes der Offenbarung, den der Messias verwirklicht: die Welt zu erlösen von dem verderblichen Gift der Sünde und ihr den Keim neuen, heiligen Lebens einzupflanzen. Der Messias ist es eigentlich, der sich als Israels Jahve so geheimnisvoll zu seinem Volke herablässt, um es für die Ziele des Reiches Gottes heranzubilden. Nun fragen wir: Welche Gedanken muss es in dem Herzen eines Israeliten wecken, wenn Jesus im Anschluss an diese tiefbedeutsame Feier von dem neuen Bunde spricht, den er durch sein Blut begründet? Musste man nicht glauben, dass endlich die Erfüllung all der herrlichen Verheissungen Israels gekommen sei, dass endlich die

Knechtschaft der Sünde gebrochen werde? Die nationale Erschaffung des Volkes, die damals stattfand, ist hier erfüllt durch die geistig-sittliche Neugeburt. Jesus ist derjenige, welcher durch seine völlige Selbsthingabe an den Vater das Volk, das sich mit ihm zur Einheit verbindet, zum wahrhaft heiligen, priesterlichen Volke macht; durch das neue Leben in Christus schliesst es den ewigen Bund mit Jahve.

Das Paschaopfer ist das sprechendste Vorbild des Kreuzesopfers und des Abendmahls. Das blutige Opferlamm wird zur Opfermahlzeit, durch welche sein Leben in alle Teilnehmer überströmt; so wird jeder Einzelne und in naturgemässer Folge dann die Familie und die Nation mit ihm zur Einheit verbunden.

Wenn am Kreuzesbaum das eucharistische Opferbrot wächst, so ist das längst in den Typus aufgenommen. Als nämlich nach der Befreiung Israels aus Ägypten das Volk seinen Zug durch die Wüste begann, wurde es mit wunderbarer Himmelsspeise genährt durch den Mannaregen.[1] Dieses Brot ist so recht eigentlich die Frucht des Paschaopfers, der Segen, den das Blut des Lammes vom Himmel herabruft. Vierzig Jahre speiste Gott sein Volk mit diesem Brote; erst nachdem man in das gelobte Land eingezogen war und dessen Früchte die notwendige Nahrung boten, hörte der Mannaregen auf.[2] Ebenso war das Wasser aus dem Felsen[3] eine Wirkung des blutigen Paschaopfers und wurde ebenso wie das Manna als Typus der wahren Himmelsspeise betrachtet (1 Cor. 10, 3. 4).

β) Der „Bund," den Jesus stiftet und die Prophetie.

Der vollkommene Bund Gottes mit der Menschheit in Gotteserkenntnis und Gottesliebe ist das Ziel aller Offenbarung, das Ziel eines jeden Menschenlebens. Mit dem Begriffe „des Bundes," den Jesus durch sein Blut stiftet, knüpft er an einen Gegenstand der alttestamentlichen Prophetie an, der den Seinen unmittelbar geläufig war. Der „neue Bund" bildet den eigentlichen Kern der an den Messias sich knüpfenden Erwartungen. Die Bundesschliessung am Sinai, die durch das Bundesopfer ratificiert wurde, ist der historische Hintergrund und das Vor-

---

[1] Ex. 16, 4. 15; Num. 11, 7 ff. [2] Jos. 5, 12. [3] Ex. 17, 6; Num. 20, 11.

bild für den neuen Bund. Wie durch jenes Bundesopfer Israel in das Land der Verheissung und in den Genuss seiner Güter, seines Getreides, Weines und Öles, eingeführt wurde, so ist es auch der neue Bund, mit dessen Inkrafttreten die Güter des messianischen Reiches verliehen werden. Wie es das Vorbild verlangt, muss auch diesen Bund das Opfer rechtskräftig machen.

Der Prophet schildert in der Regel Sünde und Strafe des Volkes, dann stellt er unvermittelt als Gegenbild die Herrlichkeit des messianischen Reiches dar, das mit dem neuen Bunde sachlich zusammenfällt. Wie mit der ganzen Menschheit, so schliesst Gott in analoger Weise mit jeder Seele seinen Gnadenbund, der natürlich ebenfalls an das Opfer geknüpft ist.

Als charakteristisch mögen folgende Stellen hervorgehoben werden:

Js. 42, 6 heisst es vom Knechte Gottes: „Ich, der Herr, habe dich gerufen in Gerechtigkeit, und deine Hand gefasst und dich behütet. Ich gebe dich zum Bunde für das Volk (berith am), zum Lichte für die Heiden." Vorausgehend beschreibt der Prophet den Knecht Gottes als den Auserwählten des Herrn, an dem dieser sein Wohlgefallen hat. „Ich liess meinen Geist über ihn kommen, das Recht den Völkern zu verkünden" (v 1); vv 2—5 schildern die milde, demütige Erscheinung des Gottesknechtes, der gekommen ist, Recht und Gerechtigkeit unter den Völkern herzustellen. v 7 verkündet den Blinden Öffnung der Augen, den Gefangenen Befreiung. Kapitel 55 lädt der Prophet, der im vorhergehenden Kapitel die Fruchtbarkeit und Herrlichkeit des messianischen Reiches geschildert hat, zuerst im Namen Gottes die Armen und Dürstenden ein, die überschwänglichen Gnadengüter des messianischen Reiches, die unter dem Bilde des Wassers, des Weines und der Milch dargestellt werden, sich anzueignen (vv 1 u. 2). v 3 fährt dann fort: „Neiget euer Ohr, und kommet zu mir; höret, damit lebe eure Seele, und ich mit euch schliesse den ewigen Bund, die treuen Erbarmungen Davids." v 4: „Siehe, zum Zeugen für die Völker hab' ich ihn gemacht, zum Fürsten und Lehrer der Völker." Wahre Sinnesänderung ist die Bedingung zum Eintritt in diesen Bund, zum Empfang der göttlichen Güter.

Js. 49, 8: „Zur Zeit der Gnade erhör' ich dich, am Tage

des Heiles helf ich dir, und behüte dich, und mache dich zum Bunde des Volkes, um aufzurichten das Land, einzunehmen die verwüsteten Erbteile; v 9 heisst es weiter: und den Gefangenen zu sagen: Gehet heraus! und zu denen in der Finsternis: Kommet ans Licht! Sie werden weiden an den Wegen, auf allen Ebenen wird ihre Weide sein; v 10: Sie werden weder Hunger noch Durst leiden, und Hitze und Sonne wird sie nicht treffen, denn ihr Erbarmer führet sie, und tränket sie an den Wasserquellen. v 13: Lobsinget ihr Himmel, und frohlocke du Erde, ertönet ihr Berge von Lob! denn getröstet hat der Herr sein Volk, und seiner Armen sich erbarmt." 55, 1—3; 59, 21; 61, 8 „. ... ich will sie verrichten lassen ihre Werke in der Wahrheit, und einen ewigen Bund mit ihnen schliessen". cf. auch v 10.

Jer. 31, 31—34; 32, 40; 50, 5.

Ez. 16, 62; c. 34: Verwerfung der alten Hirten und Gericht über dieselben; Christus, der neue David, der Knecht Gottes; Bund des Friedens und der Segensfülle; v 23: „Und ich will einen einzigen Hirten über sie setzen, der sie weiden soll, nämlich meinen Knecht David; der soll sie weiden und soll ihr Hirt sein." v 25: „Und ich will einen Bund des Friedens mit ihnen schliessen, und die wilden Tiere ausrotten aus dem Lande; und die in der Wüste wohnen, werden sicher schlafen in der Wildnis." c. 37: Der Herr gibt seinen belebenden Geist in die verdorrten Knochen, stiftet mit seinem Volke einen Bund der Einigkeit, einen ewigen Bund des Friedens (v 26), der Gottesgemeinschaft und Heiligkeit; v 27: „Meine Wohnung soll unter ihnen sein; ich will ihr Gott und sie sollen mein Volk sein." v 28: „Und die Heiden sollen erfahren, dass ich, der Herr, Israel heilige, wenn mein Heiligtum in ihrer Mitte sein wird ewiglich."

Die bereits erwähnte Stelle Jer. 31, 31—34 ist Hebr. 8, 8—13 verwendet, um die Abschaffung des alten Bundes nachzuweisen; durch die Verheissung eines „neuen" Bundes werde jener erste als veraltet und hinfällig dargestellt, er sei also seinem Ende nahe. Der Hebräerbrief bezieht also den bei Jeremias versprochenen Bund auf Christus, der zu dessen Besiegelung sein Blut dahingegeben. Zeitgeschichtlich auf den Bund mit Esdras die Worte des Propheten zu beschränken, geht nicht

an. weil man hier nur eine unvollkommene Erfüllung derselben erwarten konnte. „Siehe es kommen Tage," womit der Prophet die Schilderung des Bundes einleitet (v 31), ist der stehende Ausdruck für die Endzeit, die mit dem Erscheinen des Messias beginnt und den Hauptgegenstand der prophetischen Schilderungen bildet. Der Bund des Herrn umfasst Israel und Juda, was die Universalität dieses Bundes bezeichnet (v 31). Es ist dies nicht ein Bund der äusseren gesetzlichen Vorschriften, die wie einst bei der Herausführung aus Ägypten auf steinernen Tafeln gegeben werden, sondern ein Bund der Gnade, dessen Gesetze ins Herz geschrieben sind. v 33: „Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen, und es in ihr Herz schreiben; und ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein."

Es ist der Bund der allgemeinen Gotteserkenntnis und der Sündenvergebung (v 34). Der vorausgehende Zusammenhang schildert das messianische Reich unter den der Prophetie geläufigen Bildern: In derselben, nämlich der Endzeit, schliesst Gott einen Bund mit seinem Volke (v 1: er ist ihr Gott und Israel sein Volk); es ist ein Bund der Gnade und des Friedens (v 2), der Herr versichert Israel seiner ewigen Liebe (v 3); es tritt ein Zustand der Freude (vv 4. 12. 13) ein; das messianische Reich hat Überfluss an Gnadengütern vv 5. 14. 24. 25, besonders v 12: „Sie werden kommen und lobsingen auf dem Berge Sion, und zusammenströmen zu den Gütern des Herrn, zum Getreide, Wein und Öl, zu den jungen Schafen und Rindern; ihre Seele wird wie ein wasserreicher Garten sein, und sie werden nicht mehr hungern; es ist ein Reich der Einigkeit (v 6), der Erlösung und Erbarmung (vv 8. 9. 13), der Bekehrung und Begnadigung (vv 15—22; v 22 nennt der Herr Ephraim „sein zärtliches Kind, den Sohn, den er ehren will"). v 37 will der Prophet durch die Annahme eines unmöglichen Ereignisses die ewige Dauer des Bundes mit Israel ausdrücken.

γ) Die Vereinigung mit Gott unter dem Bilde des Ehe-Bundes.

Die Gotteseinigung wird im alten Testamente oft dargestellt unter dem Bilde der Ehe. Gott und nur Gott allein ist Israels Bräutigam. Die eheliche Verbindung dient der Erzeugung des neuen Lebens, die geistige Ehe ist von dem

geistigen Mahle nicht verschieden. Nur Gott allein kann die Seele wahrhaft befruchten, kann in dieselbe den Samen seiner Gnade einpflanzen, damit sie in ihrer sittlichen Bethätigung Kinder der Wahrheit und Heiligkeit hervorbringe.[1]

Der Herr vermählt sich Israel am Sinai (cf. Ez. 16) und stattet es herrlich aus als seine Braut; darum ist jeder Abfall Israels vom Herrn, jeder Götzendienst, ein Bruch der ehelichen Treue, Hurerei. Ez. 16, 8: „Ich schwur dir und trat mit dir in einen Bund, spricht Gott der Herr, und du wurdest mein". vv 9—14 schildern die Herrlichkeit, mit welcher Gott Israel überhäuft z. B. v 13: „Du wardst geziert mit Gold und Silber, gekleidet mit feiner Leinwand, mit gestickten und bunten Gewanden; du assest Semmel, Honig und Öl, wardst überaus schön und gelangtest zum Königreiche." v 15: „Aber du verliessest dich auf deine Schönheit und durch deinen Stolz verfielst du in Hurerei; du gabst dich preis zur Hurerei einem jeden, der vorüberging, um sein zu werden. vv 15—35 Schilderung des Abfalls von Gott unter dem Bilde des Ehebruchs; die Gaben, mit denen der Herr seine Braut ausstattete, verkehrt diese zum Gebrauch für die Götzen und wird so zur niedrigsten Hure.

v 36 ff. Strafe Israels für seine Hurerei. v 60 ff. verheisst der Herr sodann die Erneuerung des Bundes für die Ewigkeit: „Aber darnach will ich wieder gedenken meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend; und ich will mit dir einen ewigen Bund errichten." Dieselben Gedanken sind durch die beiden Ehen des Propheten Hoseas dargestellt. cf Hos. cc. 1—3. Von der Braut des Herrschers der Zukunft heisst es Ps. 44: „Die Königin stehet zu deiner Rechten im goldenen Kleid, im bunten Gewande." (v 10). v 12 schildert die Liebe des Königs, der nach der Schönheit seiner Braut verlangt. v 13 ff: „Die Töchter von Tyrus, alle Reichen des Volkes werden mit Geschenken dein Angesicht anflehen." Es handelt sich um die geistige Schönheit: „Alle Herrlichkeit der Tochter des Königs ist inwendig, mit Gold verbrämt, bunt ihr Gewand." v 17: „Anstatt deiner Väter werden dir Söhne geboren; du wirst sie zu Fürsten setzen auf der ganzen Erde." In der Vereinigung mit ihrem Bräutigam entfaltet die Braut ihre Herrlichkeit und Fruchtbarkeit.

[1] cf. Scholz, Hoseas p. 6 f.

Das hohe Lied bringt unter dem Bilde der zärtlichsten sinnlichen Liebe die mystische Vereinigung der menschlichen Seele mit ihrem göttlichen Bräutigam zur Darstellung. In der Inkarnation hat diese Vermählung der Gottheit mit der menschlichen Natur ihre erhabenste Gestalt erreicht. Die äussere Schönheit und Reinheit sind das Bild der Heiligkeit;[1] sie wird erlangt durch die Hingabe an Gott, der die Seele liebend zu sich emporzieht und sie mit seinen Gütern schmückt. Die Seele strömt in Vereinigung mit ihrem geliebten Bräutigam den Wohlgeruch der Heiligkeit aus. cf. 1, 3. 11: „Wenn der König auf seinem Lager ist, gibt meine Narde ihren Geruch." 3, 6: „Wer ist die, welche aus der Wüste heraufsteigt wie eine Rauchsäule von Specereien aus Myrrhen und Weihrauch und allerlei Gewürz des Salbenhändlers?" 8, 14. Allein diese Heiligkeit und Gotterfüllung ist an das Opfer geknüpft, das durch die bittere Myrrhe und den Weihrauch dargestellt ist. cf. 1, 12: „Mein Geliebter ist mir ein Myrrhen-Büschlein, das zwischen meinen Brüsten weilt." 4, 6: „Bis der Tag anbricht und die Schatten sich neigen, will ich zum Myrrhenberg gehen und zum Weihrauchhügel." 5, 5. Da die Braut den Geliebten einlässt, triefen ihre Hände von Myrrhe, ihre Finger sind voll der kostbarsten Myrrhe. 5, 13: „Seine Lippen sind Lilien, die von der besten Myrrhe triefen." Die edelsten Bilder der natürlichen Fruchtbarkeit, in welche die ganze Darstellung eingekleidet ist, der Garten, der Weinberg, die Salbenfülle, auch die Stadt, besonders aber die Lilie (Schoschannah), wegen ihrer vielen Wurzeln das biblische Bild der Fruchtbarkeit (als solche wird sowohl die Braut 2, 1 f. als der Bräutigam 5, 13; 6, 2 dargestellt) dienen dazu, um die Reinheit, Kraft und Segensfülle zu bezeichnen, welche der Seele aus ihrer Vereinigung mit Gott erwächst 7, 12; 8, 2. 5. Braut und Bräutigam sind infolge dieser Lebensverbindung als Einheit gedacht, weshalb dieselben Prädikate bald dem einen bald dem andern beigelegt werden.

---

[1] In der syrischen Uebersetzung, die älter ist als die ältesten Auslegungen, ist der Titel des hohen Liedes übertragen mit „Weisheit aller Weisheit", womit das klarste Zeugnis für die älteste Auffassung dieses Liedes abgelegt ist. cf. Kaulen, Einleitung p. 327.

δ) Die Symbole von Brot und Wein und die Güter des messianischen Reiches.

An die Stiftung des neuen Bundes oder die Gründung des messianischen Reiches, wie sie in den Zukunftsbildern der Prophetie erscheinen, ist wesentlich geknüpft die reichste Fülle an irdischen Gütern, an Getreide, Wein und Öl, die als Bild der geistigen Gaben, der Wahrheit und Heiligkeit dienen, und so geschildert werden, dass der zeitliche Segen und die geistigen Gnaden in einander überzugehen scheinen, weil der Prophet das vorbildliche Gottesreich als Grundlage benutzt, um das wahre Gottesreich darzustellen.

Brot und Wein, unter denen sich Jesus den Seinen als Seelennahrung darreicht, sind Symbole von der tiefsten Bedeutung. Es sind die edelsten Produkte der Erde, die Opferfrucht, mit welcher der Himmel die menschliche Arbeit segnet. Sie sind die notwendigen Nahrungsmittel und repräsentieren der Potenz nach das ganze menschliche Wesen, Fleisch und Blut, weshalb sie im alttestamentlichen Opferritus ebenso wie das Blut das Leben darstellen; Brot und Leben sind gleichbedeutende Begriffe. Was nur der Inhalt des Paschafestes ist, ein neues Leben in Reinheit und Heiligkeit, sprechen diese Symbole aus (cf. 1 Cor. 5, 7). Das reine Brot am Paschafeste ist das Sinnbild des reinen Lebens des heiligen Israel.

Die Naturauffassung der heiligen Schrift ist eine durchaus geistige; die Natur ist nicht tote Masse, sondern sie ist erhoben und verklärt als das Symbol, als die Erscheinung des geistigen Lebens. Geschaffen von Gott, durchdrungen von Gott, in der Vereinigung mit Gott findet alles Geschaffene seine wahre Zielbestimmung. Die sinnliche Welt ist geeint mit dem Geiste und verklärt durch den Geist; wahre Schönheit ist nur dann vorhanden, wenn die äussere Form der klare und lebendige Spiegel der Idee ist. Gott ist der Urquell aller Schönheit und so ist schliesslich die Welt nichts anderes als ein Abbild der göttlichen Herrlichkeit (cf. Ps. 18, 1; Dan. 3, 52—90). Auf Grund dieser Naturanschauung bildet sich im alten Testamente eine Fülle bedeutungsvoller Sinnbilder heraus, mit denen es die geheimnisvollsten Tiefen des Geisteslebens darzustellen weiss.

Die Aneignung der göttlichen Gnadengüter unter dem Bilde des sinnlichen Genusses ist besonders im Anschluss an die zeitgeschichtlichen Ereignisse von Anfang an in die Offenbarungsschriften aufgenommen, die späteren Ausführungen, die zu einer allseitigen Bildersprache erweitert sind, lassen sich darum auf jene ersten Keime zurückführen: Das Idealbild des Verhältnisses der Menschheit zu Gott ist das Paradies. Die innige Verbindung mit Gott, in welcher der Mensch hier erscheint, giesst die Fülle der göttlichen Gnadengüter über ihn aus. Der Wohnplatz der ersten Menschen ist ein herrlicher Garten, der reich ist an fruchtbaren Bäumen, die ihnen die Lebensnahrung spenden; der Garten ist von vier Strömen bewässert, um den Überfluss darzustellen, in welchem sich hier das Leben entfaltet; es ist ein Bild des Segens, des Friedens und des Glücks. In der Mitte des Gartens steht der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen (Gen. 2, 9). Die Stammeltern sollten nach Gottes Befehl von der Frucht des Lebensbaumes essen, um so gestärkt die Versuchung des Satans zu überwinden; nur die erfahrungsmässige Erkenntnis von Gut und Bös war ihnen verboten.[1]

Als nach dem Abfall der Menschheit von Gott Abraham und sein Same zum Träger der göttlichen Offenbarung erwählt wird, ist das Land Israel das Vorbild des Gottesreiches, das einst von hier aus unter die Völker getragen werden soll, das der Messias begründet. An die Schilderung des zukünftigen heiligen Landes und Volkes knüpft sich daher immer die Verkündigung seines Überflusses an manchfaltigen Gütern und Früchten, besonders Getreide, Wein und Öl, welche die Bewohner dieses Landes im neuen Gottesbunde friedlich bauen und geniessen. Der Genuss dieser Güter wird dem Volke gewährt nach der Rückkehr aus der Knechtschaft und der Verbannung, dem Zustande der Sünde, deren Vorbild Ägypten und Assyrien sind, während die Wüste den Mangel der Güter des Gottesreiches, den Hunger nach denselben, symbolisch darstellt. Die Güter sind die Antwort des Himmels auf die Bundestreue Israels (Hos. 2, 22). Gerechtigkeit, Gotteserkenntnis, Gottes- und Nächstenliebe auf der einen, die Überfülle himmlischer

---

[1] cf. Schell, Dogmatik 3. Bd. 2. T. p. 514.

Güter auf der andern Seite, das ist der Zustand des wahren Israels in der messianischen Zeit.

Die Prophetie hat die im Pentateuch grundgelegten Anschauungen (cf. besonders Deut. c. 32) zu ausführlichen Schilderungen ausgestaltet, die immer und immer wiederkehren. Die messianische Zeit bringt die Fülle geistigen Lebens und unerschöpflichen (Gnaden-) Reichtum. In der Sprache der Symbolik ist natürlich zwischen Wasser und Wein kein wesentlicher Unterschied; ersteres bringt mehr die Fruchtbarkeit, letzterer mehr die infolge derselben herrschende Freude zum Ausdruck.

Zum Belege mögen folgende Stellen dienen:

Is. 2, 2—4 (Die Völker strömen zum Berge des Herrn, es herrscht Gerechtigkeit und Frieden); 42, 7 (Heilung der Blinden, Erlösung der Gefangenen); 44, 3 f.: „Denn ich will Wasser giessen auf das Durstige, und Ströme auf das Trockene; ich will meinen Geist über deinen Samen giessen, und meinen Segen über dein Geschlecht, dass sie sprossen im Grase, wie Weiden am fliessenden Wasser.“ 12, 3: „Ihr werdet Wasser schöpfen mit Freuden, aus den Quellen des Heilandes.“ 30, 23; 49, 9. 10; 32, 15 f.: der Geist des Herrn wird ausgegossen, sodass die Wüste zum Charmel (etym. = Weinberg des Herrn) wird; es herrscht Recht und Gerechtigkeit. 55, 1—3; 60, 5. 6; 61, 4; Jer. 31, 5. 8. 12. 14.

Ez. 28, 25. 26; 34, 25 ff.: „Und ich will sie segnen rings um meinen Hügel her, und Regen geben zur rechten Zeit; Regen des Segens sollen sein. Und die Bäume des Feldes sollen ihre Frucht geben, die Erde ihr Gewächs, und ohne Furcht sollen sie in ihrem Lande sein.“ 47 besonders die vv 9 und 12: „Am Ufer des Stromes werden auf beiden Seiten allerlei fruchtbare Bäume wachsen; kein Blatt wird davon abfallen, und nimmer wird es ihnen an Früchten mangeln; alle Monate werden sie neue Früchte bringen, denn ihr Wasser fliesst aus dem Heiligtum; ihre Frucht wird zur Speise dienen und ihre Blätter zur Arznei.“ 36, 8—10; vv 25—27 sprechen von der Erneuerung des Herzens durch das Wasser des heiligen Geistes; vv 28—30: „Und ihr sollt im Lande wohnen, das ich euren Vätern gegeben; ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein (also Erneuerung des Bundes). Ich will euch be-

freien von all eurer Unreinigkeit; ich will dem Getreide rufen und es vervielfältigen und keine Hungersnot euch auferlegen. Ich will vervielfältigen die Frucht des Baumes, und das Gewächs des Feldes, dass ihr nicht mehr um des Hungers willen Spott erduldet unter den Völkern.“ v 35 f.: „Da wird man sagen: „Dies unbebaute Land (das eben als Wüste bezeichnet wurde) ist wie ein Lustgarten geworden und die wüsten, verlassenen und zerstörten Städte stehen nun fest gebaut. Und die Heiden, soviel ihrer übrig sind um euch herum, sollen erfahren, dass ich, der Herr, das Zerstörte erbauet, das Unbebaute bepflanzt habe; ich, der Herr, habe es geredet und gethan.“

Hos. 2, 8 ff.; das ungetreue Israel wird dadurch gestraft, dass ihm der Herr die verliehenen Güter entzieht; in der Wüste spricht er zum Herzen der ungetreuen Braut (v 14). 2, 18 ff.: der Herr schliesst einen ewigen (v 19) Bund mit seiner abgefallenen und wieder bekehrten Braut. Aus diesem Bunde geht der reichste Segen für Israel hervor v 21 f.: „An demselben Tage will ich erhören, spricht der Herr, ich will erhören die Himmel und die Himmel sollen erhören die Erde; und die Erde soll erhören Getreide, Wein und Öl; und dieselben Jezrahel (das abtrünnige Israel) erhören.

Joel 2, 22—24: „Es sprosset die Trift, die Bäume tragen ihre Frucht, Feigenbaum und Weinstock geben ihr Vermögen. Söhne Sions! frohlocket und freuet euch in dem Herrn, eurem Gott; denn er gibt euch einen Lehrer der Gerechtigkeit und sendet euch Frühregen und Spätregen wie von Anbeginn (Regen = Lehre cf. Deut. 32, 2). Voll werden die Tennen von Korn nnd überfliessen die Keltern von Wein und Öl. 3, 18 (23). „Zu derselben Zeit werden triefen die Berge von Süssigkeit und die Hügel fliessen von Milch; alle Bäche Judas werden voll Wasser sein; eine Quelle wird ausgehen vom Hause des Herrn und tränken den Bach der Dörner.“

Amos 9, 13. 14: „Siehe es kommen Tage, spricht der Herr, da reicht der Pflüger an den Schnitter und der Traubenkelterer an den Sämann; es träufeln die Berge Süsses, und alle Hügel sind bebaut. Und ich führe zurück die Gefangenen meines Volkes Israel; und bauen die verwüsteten Städte und bewohnen

sie: pflanzen Weinberge und trinken Wein davon; legen Gärten an und essen die Frucht davon."

Mich. 4, 4; Zach. 9, 17: „Was ist sein (des Landes des Herrn) Gut und was ist seine Schönheit? Das Getreide der Auserwählten und der Wein, aus dem Jungfrauen sprossen.

In den Weisheitsbüchern erscheint die göttliche Weisheit als Baum des Lebens cf. Prov. 3, 18: „Ein Baum des Lebens ist sie denen, die nach ihr trachten; wer sie festhält, ist glücklich." 11, 30: „Die Frucht des Gerechten est ein Baum des Lebens." 15, 4.

ε) Das Bild des Mahles im alten Testamente.

Die Form des Essens, unter welcher sich Christus mit den Seinigen verbindet, ist die intensivste Form der leiblichen Einigung; durch dieselbe findet eine vollkommene Wesensassimilation statt. Das Mahl ist ein treffendes Bild der geistigen Einigung; die Nahrung der Seele bildet die Wahrheit, die als Vorstellung und gnadenvolle Erleuchtung in die Seele aufgenommen wird und sich mit derselben zur vollkommenen Einheit verschmilzt. Durch die immer reichere Aufnahme der ewigen Wahrheit (Brot), durch das immer lebendigere Umfassen derselben (Wein), wächst die Seele heran, wird reich an Lebensinhalt und Lebenskraft; durch das Gottesbrot der Wahrheit erstarkt sie in sittlicher Heiligkeit und wird vollendet zum Leben der seligen Unsterblichkeit.

Das Opfermahl verbindet seine Teilnehmer zur Einheit, weil in alle dasselbe Leben überströmt, das Paschamahl besonders erinnert Israel aufs lebhafteste an seine nationale Einheit. Durch den Genuss des geheiligten Opfers werden alle wie ein Leib im göttlichen Leben erneuert. Ähnlich verhält es sich mit der geistigen Tischgenossenschaft, nur dass die Unvollkommenheiten der Materie wegfallen. Dieselbe leibliche Nahrung kann nur von einem aufgenommen werden; der Geist, der wesentlich Innerlichkeit und Einheit ist, kennt diese Schranken nicht. Dieselbe Wahrheit können alle aufnehmen, ohne dass deren Fülle selbst gemindert wird. Dadurch, dass alle dieselbe geistige Nahrung der Wahrheit geniessen, gestaltet sie die Wahrheit, unbeschadet der

individuellen Manchfaltigkeit, in sich selbst um, formt sie ihrem Bilde gleich und verbindet sie so zur Einheit. Die Seele wird aus demselben geistigen Lebensquell neugeboren, die eine Wahrheit lebt in allen, der Urquell der Wahrheit und Schönheit strahlt in allen wider.

Im irdischen Leben vollzieht sich der Genuss Gottes durch die gnadenvolle Herablassung Gottes zur Seele im Sakrament, das den Glauben und die Liebe zur Voraussetzung hat. Diese Verbindung mit Gott aber strebt von selbst auf die volle Einigung im seligen Geistesverkehr der Gottschauung hinaus. Im sakramentalen Gottesgenuss schauen wir den mit verhülltem Antlitz, in dessen rückhaltslosem Genuss die Seele ein Meer von Glück und Wonne finden soll. Daher das eschatologische Moment in den Einsetzungsberichten (Paulus: ἄχρι οὗ ἔλθῃ) und in Verbindung mit den Abendmahlsgedanken der ältesten Zeit. Christus ist auch der Gegenstand der Gottschauung der Vollendeten.

Mit dem Reichtum an Gütern und Früchten aller Art, welche in der messianischen Zeit das Land hervorbringt, verbindet sich als naturgemässe Ergänzung die Vorstellung des Genusses derselben. Auch diese Seite des Zukunftsbildes ist in den heiligen Schriften besonders ausgestaltet worden. Der neue Bund, das messianische Reich wird mit Vorliebe unter dem Bilde eines grossen, üppigen Mahles geschildert. Der Genuss der Früchte des Paradieses und des gelobten Landes bietet natürlich auch hier den Ausgangspunkt.

Hier seien besonders folgende Stellen erwähnt:

Is. 25, 5: „Wie die Hitze im Durste demütigst du das Ungestüm der Fremden; und wie durch die Hitze einer brennenden Wolke lässt du der Mächtigen Geschlecht verdorren.“ Dagegen heisst es v 6 vom Volke Gottes: „Und der Herr der Heerscharen bereitet allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von fetten Speisen, ein Mahl von Wein, von markigem Fett, von geläutertem Wein.“ v 7: „Auf diesem Berge zerreisst der Herr alle Bande . . . .“ v 8: „Er verschlinget den Tod auf ewig . . . .“ 55, 1—3: „Alle, die ihr dürstet, kommet zum Wasser; und die ihr kein Geld habt, eilet, kaufet und esset; kommet und kaufet ohne Geld und ganz umsonst Wein und Milch. Warum wäget

ihr Silber dar nicht für Brot und mühet euch um das, was nicht sättigt? Horchet auf mich und höret, esset, was gut ist, so wird eure Seele am Fette sich laben. Neiget euer Ohr und kommet zu mir; höret, damit lebe eure Seele und ich mit euch schliesse den ewigen Bund, die treuen Erbarmungen Davids." 65, 13: „Siehe, meine Knechte werden essen, und ihr werdet hungern; siehe meine Knechte werden trinken, und ihr werdet dursten." Jer. 31, 24 f.; v 25: „Denn ich will trunken machen die erschöpften Seelen und sättigen jede hungernde." Ez. 34, 23: Der Knecht des Herrn, David, soll das Volk Gottes weiden; v 25: „Und ich will einen Bund des Friedens mit ihnen schliessen . . . ."

Ps. 131, 15 heisst es von dem prophetischen Sion: „Seine Witwen will ich segnen, seine Armen sättigen mit Brot." 15, 5; 21, 27: „Es werden essen die Armen und satt werden und den Herrn loben, die ihn suchen; ihre Herzen werden leben in alle Ewigkeit." 22, 2: „Auf einen Weideplatz hat er mich gelagert, am Wasser der Erquickung mich erzogen." v 5: „Du hast einen Tisch vor meinem Angesichte bereitet wider die, welche mich quälen. Du hast gesalbt mit Öl mein Haupt und mein berauschender Becher, wie herrlich ist er." 35, 9 f.: „Sie werden trunken vom Überflusse deines Hauses; und mit dem Strome deiner Wonne wirst du sie tränken. Denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte schauen wir das Licht." 110, 4 f.; v 5: „Speise gab er denen, die ihn fürchten, ist eingedenk ewiglich seines Bundes."

Eine eigentümliche Ausführung hat das Bild des Mahles in den Sapientialen erlangt. Hier ist die persönliche Weisheit Gottes die Veranstalterin des Mahles, ja sie selbst ist es, die sich zum Genusse darbietet. Ecclus 15, 3: „Sie wird ihn speisen mit dem Brote des Lebens und Verstandes und mit dem Wasser der Lehre des Heils in tränken, wird Sitz in ihm nehmen, auf dass er nicht wanke." 24, 23 ff.; v 23: „Wie ein Weinstock trug ich wohlriechende, liebliche Früchte . . . ." v 26 f.: „Kommet her zu mir alle, die ihr mein begehret und sättigt euch von meinen Früchten! Denn mein Geist ist süsser als Honig und mein Besitz über den süssesten Honigseim." v 29: „Die mich essen, hungern immer und die mich trinken, dürsten immer". cf. Joh. 4, 13.

Sap. 16, 20: „Dagegen nährtest du dein Volk mit Engelspeise und gabst ihnen Brot vom Himmel, bereitet ohne Arbeit, das alle Annehmlichkeit und jeglichen Geschmackes Süssigkeit in sich hatte."

Endlich das grosse Mahl der Weisheit Prov. 9: Es ist ein Opfermahl (v 2): v 4 f.: „Ist jemand klein, der komme zu mir. Und zu den Unweisen sprach sie: Kommet, esset mein Brot und trinket den Wein, den ich euch gemischt habe."[1] cf. auch Baruch 3, 10. 12, 29 ff. über die belebende Kraft der Weisheit.

In den Psalmen sind die Bilder, die im Pentateuch und in den Propheten verwendet sind, um die Güter der heiligen Gemeinde in ihrer Verbindung mit Gott zu schildern, lyrisch-mystisch verarbeitet. Die Propheten richten natürlich ihr Augenmerk vor allem auf die Gesamtheit, die einzelne Seele tritt äusserlich weniger hervor, ist aber immer mitinbegriffen; denn die Individuen sind es, welche die Güter der Gesamtheit geniessen. Nach den Psalmen ist es Gott, in dessen Genuss die Seele Licht, Kraft und Freude findet.

Ps. 1: Der Gerechte, der im Gesetze der Herrn forscht und dem entsprechend handelt, gleicht dem fruchtbaren Baume, der gepflanzt ist an Wasserbäche; wie der Baum aus dem Boden seine Nahrung empfängt, so ist der Gerechte eingepflanzt in Gott. Ps. 36, 3 f.; Ps. 41, 2—6: „Gleichwie ein Hirsch verlanget nach Wasserquellen, also verlangt meine Seele nach dir, o Gott. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem starken, lebendigen Gott.

Ps. 62, 2: „O Gott, mein Gott! frühe wache ich zu dir; meine Seele dürstet nach dir, gar sehr nach dir mein Fleisch". v 3: „Wie ein wüstes, wegloses, dürres Land so erscheine ich vor dir im Heiligtum, deine Kraft und deine Herrlichkeit zu schauen. v 6: Wie von Mark und Fett lass satt werden meine Seele, dass mit jubelnden Lippen dich lobe mein Mund. Derselbe Gedanke Ps. 83; 118, 81—83.

---

[1] Spitta l. c. p. 272: „Dass Brot und Wein geistige Güter bezeichnen, versteht sich von selbst; aber die Rabbinen unterlassen nicht, dieses noch ausdrücklich zu bestimmen". cf. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica, Der Midrasch Mischle. Lpzg. 1885 p. 24.

ζ) Resultat.

Es ist eine Fülle göttlicher Gedanken, die Jesus in seine einfache Handlung zusammengedrängt hat. Er steht im Angesichte des Todes, aber er zittert nicht vor dessen überlegener Macht, nein, er schreitet ihm mit unerschütterlicher Ruhe und zielbewusster Klarheit entgegen, sein Tod bedeutet ja den Sieg über den Tod, sein Tod ist das Leben der Welt, die Gottesliebe hat den Triumph über die Macht der Finsternis errungen. Er ist der Gott-Bräutigam Israels; als der zweite Moses und der wahre Mittler schliesst er in seinem Blute den vollkommenen Bund Gottes mit der Menschheit. Er führt sie zurück in den Genuss des göttlichen Lebens, in den Paradiesesgarten der Gottesgemeinschaft, in den Genuss der Güter des Gottesreiches, um welche Satanstrug sie gebracht.

Jesus gibt den Vorbildern, die in der Geschichte Israels seit Jahrtausenden auf den Einen harren, Inhalt und Bedeutung, er ist das Ziel der Sehnsucht der Patriarchen und Propheten. Er ist die Vollendung des nach dem Sündenfalle begonnenen Erziehungs- und Heilsplanes Gottes mit der Menschheit, er führt sie durch sein Opfer aus der Knechtschaft des Todes, in welche der Egoismus sie gestürzt, empor zum Lichte des ewigen Lebens in Gott. Jesu Person, an welche die Mitteilung des neuen Lebens geknüpft ist, erscheint darum als die Zusammenfassung und der Zielpunkt all' der göttlichen Lebenskeime, welche in Israel den Boden für den Messias zubereitet haben, **er ist Israels Jahve, der Urheber und Spender des Lebens selbst.**

η) Das Messias-Mahl in jüdischen Schriften.

Die Apokalypse Baruch, die für die Kenntnis der messianischen Erwartungen der Zeit Jesu von grosser Bedeutung ist, spricht von einem „Weinstocke in der messianischen Zeit, der tausend Reben tragen werde, eine Rebe werde tausend Trauben bringen und eine Traube tausend Beeren und eine Beere werde ein Kor Wein geben und die Hungernden sollen erquickt werden" (29, 5 f.). 29, 8: „Und in jener Zeit wird wiederum der Ueber-

fluss des Manna herabsteigen und in jenen Jahren wird man davon essen.“ Cf. ferner Sanhedrin fol. 99 b; Pesachim fol. 119 b[1]: „Es wird aber (vor den Tagen des Messias) einen Wein geben, den noch kein Auge erblickt hat und der schon von den sechs Schöpfungstagen an in seinen Trauben sich vorbereitet.“ Midrasch Koheleth fol. 73 b[2]: Wie der erste Erlöser Manna vom Himmel fallen liess, ebenso wird auch der zweite Erlöser Manna vom Himmel fallen lassen. Midr. Schemoth-rabba Par. 45[3]: R. Asi sagte: „Die Propheten haben nur das im Paradiese angerichtete Mahl gesehen.“ In demselben Midrasch (Par. 25) ist die Mannaspeisung geistig aufgefasst. Die Weisheit spricht (cf. Prov. 9, 5): Kommt und geniesset von meinem Brote. Wodurch habt ihr euch des Manna und des Brunnens zu erfreuen gehabt? Weil ihr zuvor Gesetze und Gebote empfangen habt, also nur durch mein Brot und meinen Wein. Dass unter Essen und Trinken, wie sie so oft im Buche des Predigers vorkommen, ein geistiger Genuss zu verstehen sei, wird im Midrasch zu diesem Buche im Namen mehrerer Rabbinen ausdrücklich erklärt.[4] Dass dieselbe Regel auch für die Erklärung anderer Bücher galt, welche ähnliche Stellen enthalten, ist selbstverständlich.

b) Die Abendmahlsgedanken der neutestamentlichen Schriftsteller.

α) **Paulus.**

Jesus steht zwischen dem alten und dem neuen Testamente. Der Rückblick auf die Entwicklung, welche der Handlung Jesu vorausgeht, musste darum in erster Linie Licht über deren Tragweite verbreiten. Die Gedanken, welche die Schriftsteller der ersten christlichen Zeit in der Handlung Jesu finden, legen Zeugnis dafür ab, in welchem Sinne diejenigen die Handlung Jesu auffassten, welche bei derselben zugegen waren und welchen sie zunächst galt. Die folgende Entwicklung liefert den Nachweis, dass in der That die apostolische und nachapostolische Zeit dem eucharistischen Gedanken den tiefsten Inhalt beimass. Jesu Hand-

[1] Wünsche, Neue Beiträge p. 334. [2] Ibid. p. 521. [3] Wünsche, Bibl. rabb. p. 317. [4] Neue Beiträge p. 522.

lung bildet die Quelle, aus der ein reicher Gedankenstrom sich entwickelt, das Samenkorn, das in dem wohlzubereiteten Erdreich, auf welches es fällt, zu manchfaltigen Formen sich ausgestaltet, jedoch so, dass jeder Zweig auf den Stamm und dieser auf die Wurzel und den Keim hinweist, dem er entsprungen. Es ist eine grossartige Perspektive, die sich uns für die Beurteilung des Glaubens an Christus in der ersten Zeit eröffnet, wenn wir einerseits die göttliche Erhabenheit der Gedanken betrachten, welche diese Schriftsteller mit dem Abendmahl verknüpfen, und wenn wir anderseits die ununterbrochene Kette derselben ins Auge fassen, aus welcher wir ersehen können, wie die nachapostolische Zeit mit der urapostolischen, aus welcher anerkanntermassen unsere Abendmahlsberichte stammen, im engsten Zusammenhang steht.

Es ist allgemein zugegeben, dass Pauli Christologie den Uebergang zu Johannes bildet.[1]

Was nun seine Abendmahlsauffassung angeht, so steht sie dem Gedanken nach der johanneischen völlig gleich, die Bilder aber, unter welchen er im Anschluss an die alttestamentliche Typologie den Gedanken der Eucharistie darstellt, berühren in nächster Linie die bildlichen Ausdrücke, deren sich Johannes zur Bezeichnung der Person Christi und der Wirkung der gläubigen Vereinigung mit Christus bedient.

1 Cor. 10, 1 ff.[2] stellt Paulus die besonderen alttestamentlichen Gnadenerweise, den Zug durch das rote Meer, die Israel in der Wüste schützende Wolke, das Manna und das Wasser aus dem Felsen den Sakramenten des neuen Testamentes, Taufe und Eucharistie gegenüber, um die Christen vor deren Missbrauch zu warnen, da dieser schon bei den Vorbildern[3] so harte Strafen nach sich zog. Wie damals das Volk nicht in den Geist seines Berufes einging, sondern demselben in sinnlicher Lust zuwiderhandelte, so sind auch die Corinther in Gefahr, durch ihre Teil-

---

[1] cf. Schanz, Commentar z. Joh. p. 33. [2] Ueber die handschriftlichen Differenzen cf. Heinrici l. c. p. 292, 303, 313; dieselben sind für unseren Nachweis ohne Bedeutung. [3] 10, 6: Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν.

nahme an den üppigen, heidnischen Opfermahlen und durch die sinnliche Auffassung des Abendmahls sich schwer gegen die göttlichen Gaben zu versündigen cf. 10, 5—12. Die Israeliten waren alle unter der Wolke und zogen alle durch das Meer, alle wurden auf Moses getauft in der Wolke und im Meere; alle genossen dieselbe geistige Speise des Manna und alle tranken denselben geistigen Trank; sie tranken nämlich von dem geistigen Felsen, der ihnen folgte: Der Fels aber war Christus. (10, 1—5).

Der Apostel sieht also in den Wundern, durch welche Israels natürliches Leben auf dem Zuge durch die Wüste in das vorbildliche heilige Land erhalten wurde, Gnadenwirkungen **Christi**, welche für die Empfänger eine höhere, geistig-mystische[1] und eine vorbildliche Bedeutung hatten, so zwar, dass er den Felsen, aus dem der Wüstenquell strömte, kurzweg Christo gleichsetzt. Die sittlichen Anforderungen, welche an jene die vorbildlichen Gnadenerweise in der Wüste stellten, stellt im höheren und wahren Sinne die Eucharistie, in welcher der Typus des Felsens seine **Erfüllung** gefunden hat.

Christus ist es, der dem Volke Israel jene Lebensnahrung spendet, die es wunderbar erhält; in dem Felsenwunder ist Christi alttestamentliche Heilsthätigkeit als Genuss Christi selbst hingestellt, wie Christi neutestamentliche Heilswirksamkeit in dem Genusse Christi, in der realen Vereinigung mit der empfänglichen Seele durch deren Umgestaltung nach seinem Wesen, ihren Gipfelpunkt findet. Christus im Abendmahle bildet daher den Ausgangspunkt für die sonst schwierige Ausdrucksweise: „Der Fels war Christus." Jene Heilsthat zur Erhaltung des Offenbarungsvolkes war bereits ein Trinken aus dem Felsen Christus, das auf die reale Vereinigung mit ihm, wie sie im Abendmahl stattfindet, hinwies und hinstrebte, verlangte darum von dem Israeliten eine der Gottesgabe entsprechende Auffassung. Was damals der Genuss Christi im Felsenwasser war, das ist mutatis mutandis der Genuss Christi im Abendmahl.

[1] cf. Estius p. 527.

Wie sich freilich näherhin Paulus das Verhältnis Christi zu dem Felsen denkt, wenn er sagt: „der Fels war Christus,“ ist schwer zu bestimmen. ἦν durch significabat wiederzugeben, thut nicht blos dem Wortlaute Gewalt an, sondern beraubt auch die Beweisführung des Apostels ihrer ganzen Kraft. A. Maier[1] mag wohl recht haben, wenn er glaubt, „der Apostel betrachte den Felsen als eine Erscheinungs- und Offenbarungsform des Logos,“ dagegen dürfte er etwas zu weit gehen, wenn er in dem Felsen sogar „eine Schechina des in seinem göttlichen Wesen präexistierenden Christus“ sieht und meint, „er sei dem Apostel nicht ein materieller Fels, sondern eine Felsengestalt, deren reales Wesen der Logos ist.“ Vorzuziehen dürfte die Erklärung des hl. Chrysostomus und der Griechen sein, der auch Heinrici folgt, welcher den Gedanken Pauli folgendermassen zusammenfasst: „Der Fels, aus dem das Wasser strömte, das sie tranken, war kein gewöhnlicher Fels, sondern eine πέτρα πνευματική, nicht etwa der Schein oder Schemen eines Felsens, sondern ein wirklicher, aber himmlischen Ursprungs, weil er die reale Selbstoffenbarung und Erscheinung des den Zug begleitenden unsichtbaren Gottessohnes, somit der himmlische Christus selbst war, als dessen wesentliche und wirksame Selbstdarstellung.“

Wenn aber Paulus in solcher Weise von der alttestamentlichen Heilsthätigkeit Christi spricht, so unterscheidet er Christus nicht mehr von dem Jahve Israels,[3] der sein Volk aus der ägyptischen Knechtschaft und damit in organischem Zusammenhange auch aus der Knechtschaft der Sünde befreit, welcher der Spender alles Lebens und Heils ist; alle seine Heilsthaten sind eine Vereinigung mit seinem Volke, das ihn als den lebendigen, starken, heiligen Gott geniesst, aus seinem Bundesgotte schöpft es den Trank des ewigen Lebens. So kann der Apostel auch mit Recht sagen, der Fels habe Israel in der Wüste begleitet (10, 4).

Christus ist der wasserspendende Fels, also selbst die Quelle des Lebens, der Inhalt und Spender des Heils, der Wahrheit und Heiligkeit und so schliesst sich Paulus un-

---

[1] l. c. p. 209. [2] l. c. p. 295. [3] cf. dazu 10, 9, wo die Versuchung (Μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστὸν καθώς . . . .) Christi mit der Versuchung Gottes auf gleiche Stufe gestellt wird.

mittelbar an den Wortlaut der Stellen wie Joh. 4, 10. 13. 14; 7. 37 f. an. Es ist auffällig, dass hier dem Manna die gleiche vorbildliche Bedeutung beigelegt wird wie es die Juden Joh. 6 thun.[1] Wenn sich Jesus bei Joh. 6 als Brot des Lebens verheisst, so ist dieser Wechsel im Ausdrucke aus der nächsten Veranlassung der Rede oder aus der Rücksicht auf Brot und Wein bei der Einsetzung zu erklären, wie ja all den sinnlichen Bildern, in deren Anwendung das alte Testament eine so grosse Manchfaltigkeit besitzt, immer derselbe Gedanke zu Grunde liegt. Das βρῶμα πνευματικόν des Manna hat darum dieselbe Bedeutung wie das Wasser aus dem Felsen und weist unmittelbar auf das eucharistische Brot hin; auch dieses (das Manna) ist Christus, der sich als Lebensbrot, als Inhalt des göttlichen Lebens spendet. Philo[2] sagt, der Fels sei die σοφία gewesen. In der That stimmt diese Auffassung vollständig mit Sap. 10, 15 ff. besonders v 18 und 11, 4 überein, wo die Wunder bei Israels Rettung, auch die Spendung des Felsenwassers, der Weisheit zugeschrieben werden.

Was Paulus über den Felsen und das Manna sagt, ist nur die bildliche Darstellung des „Logos voll Gnade und Wahrheit, aus dessen Fülle wir alle empfangen haben“ (Joh. 1, 14) und dessen Wirksamkeit Johannes in seinem Evangelium mit den gleichen Bildern beschreibt wie Paulus (cf. die Rede Jesu mit der Samariterin c. 4, die Speisung der fünf Tausend c. 6, Jesu Worte beim Laubhüttenfeste c. 7). Die Übereinstimmung mit Johannes an dieser Stelle fällt noch mehr in die Augen durch die naheliegende typische Deutung des Felsens und der Handlung des Schlagens, die Moses vornahm: „Christus trägt wie der stärkste Fels die ganze Kirche; durchbohrt (percussus) und getötet von den Juden, deren Bild Moses darstellte, strömte er die reichsten Wasser der Gnade aus, durch welche wir zu unserem

[1] Lobstein l. c. p. 155: „Il est vrai que l'application tirée de l'histoire sainte est bien différente dans l'un et l'autre cas, mais n'est-il pas frappant que, de part et d'autre, le même emprunt, fait aux mêmes traditions sacrées, sert à illustrer l'idée générale de la nourriture du croyant ou de l'aliment de la foi? . . . Est il possible de contester la parenté intime qui règne entre la notion paulinienne d'une communion avec le corps et le sang du Seigneur et les paroles johanniques touchant l'assimilation spirituelle (auf welche sie Lobst. ausschliesslich bezieht) de la chair et du sang du Christ?“ [2] Leg. alleg. II. 82 cf. Heinrici l. c. p. 295.

Heile erquickt werden in der Wüste dieses Lebens, die wir nach dem geistigen oder mystischen Lande der Verheissung d. h. nach dem himmlischen Vaterlande streben."[1] Wenn wir dazu Joh. 19, 34 vergleichen, so lässt sich die nahe Verwandtschaft beider Auffassungen nicht mehr verkennen.

Trotz der Erhabenheit seiner Abendmahlsgedanken hat Paulus nirgends den besonderen Zweck, das Abendmahl in seinem Zusammenhang mit der Inkarnation zu entwickeln; dazu fehlt ihm jede Veranlassung; ihm liegt die sittliche Verfassung seiner Adressaten am Herzen und darum betont er die praktische Bedeutung des Abendmahls für das christliche Leben. 1 Cor. 5, 7 stellt er das reine Brot des Abendmahls als Bild der sittlichen Umgestaltung des Christen hin. Die Neuschöpfung, welche in Christus mit uns vorgegangen ist, hat für den Christen die Pflicht zu einem reinen, heiligen Leben, das seinem Stande angemessen ist, zur Folge. Unser Pascha, Christus, ist bereits geschlachtet; nach der Vorschrift des Gesetzes muss darum aller Sauerteig, das Bild der zerstörenden Macht der Sünde, schon entfernt sein. Wir sind ἄζυμοι, reine, ungesäuerte Brote. In diesen Zustand der Neugeburt in Christus müssen wir auch sittlich eingehen; wir müssen Ostern, das Fest des neuen Lebens, feiern durch die Reinheit unseres Wandels, nicht im alten Sauerteige, nicht im Sauerteige der Bosheit und Schlechtigkeit, sondern in den ungesäuerten Broten der Wahrheit und Heiligkeit (Reinheit). Die Beziehung des gewählten Bildes auf die Eucharistie ist klar und unbestritten. Wie der Mensch durch den Genuss des Brotes neues Leben in sich aufnimmt, in seinem ganzen Wesen umgewandelt wird, so muss er auch durch die sittliche Aneignung Christi, die von der sakramentalen unzertrennlich ist, in Erkenntnis und Leben neu geschaffen werden.

Die Eucharistie vereinigt die Christen zur Einheit, zu einem Leibe; das ist der Grundgedanke der Ausführungen, 10, 16 ff., wenn man auch über die Construktion von 10, 17 schwanken mag; am einfachsten nimmt man sicherlich ὅτι εἷς ἄρτος als begründenden Vordersatz:[2] „Weil ein Brot, so sind wir viele ein Leib; denn wir alle nehmen an dem einen

[1] Estius p. 530. [2] So auch Heinrici, Comm. p. 309; Estius p. 547; A. Maier p. 220, der für seine Ansicht Flatt, Rückert, Olshausen u. A. citiert.

(τοῦ ἑνός) Brote teil.“ Die Gemeinde wird durch den Genuss eines und desselben Brotes ein einheitlicher Organismus; alle nehmen denselben Lebensquell in sich auf, nämlich Christi Fleisch und Blut, werden darum nach dem Wesen Christi umgestaltet, ihm verähnlicht, sodass sie in der That Glieder eines (nämlich Christi) Leibes sind. (cf. p. 111 f.)

β) Johannes (Verheissungsrede).

Die wesentlichen Charakterzüge des johanneischen Christusbildes liefern die Reden Jesu; sie sind nahe unter einander verwandt, schliessen sich gern an die äusseren Begebenheiten, insbesondere an ein vorausgehendes Wunder an und jede derselben spiegelt den gleichen von seinem Gottesbewusstsein und seinem Messiasberufe durchdrungenen Christus wieder; Christus stellt sich in all diesen Reden wesentlich als die Heilsoffenbarung des Vaters dar.

Die Schwierigkeit[1] liegt nun darin, das Verhältnis dieser aus dem erhabensten Selbstbewusstsein Jesu hervorgehenden Reden zu seinen Aussprüchen bei den Synoptikern und zu dem aus diesen sich ergebenden Christusbilde zu erklären. Auf die historischen Vorbedingungen der johanneischen Reden, wie sie mit der Person des Verfassers und dem Zwecke seines Evangeliums gegeben sind, brauchen wir hier nicht näher einzugehen,[2] dagegen bildet seine „Verheissungsrede“ einen geeigneten Stützpunkt, um das innere Verhältnis dieses Evangeliums zu den Synoptikern zu erkennen. Die Erzählung der Synoptiker und die Darstellung des hl. Johannes lässt sich aufs beste gerade hier gegenüberstellen, weil die Thatsache aus dem Leben Jesu auch noch durch Paulus sichergestellt ist. Ein solcher Vergleich wird ein willkommenes Licht auf den Gesamtcharakter der Evangelien werfen und lässt sich um so besser anstellen, weil die Brotvermehrung mit dem darauffolgenden Wandeln Jesu auf dem Meere die einzige Wundererzählung ist, die Johannes mit den Synoptikern gemeinsam hat.

Dass Johannes die Thatsache der Einsetzung kennt, ist abgesehen von seiner Verheissungsrede und den Anklängen in den Abschiedsreden (bes. Joh. 15, 1 ff.), aus dem Zeugnis des hl.

---

[1] cf. Schanz Comm. z. Joh. p. 25. [2] Ibid. p. 26 f.

Paulus klar, nach welchem das Abendmahl als der wichtigste Kultakt allgemein in der christlichen Kirche gefeiert wurde. Wenn der vierte Evangelist die Abendmahlseinsetzung selbst nicht erzählt, so ist das bei dem Charakter seines Evangeliums gar nicht auffällig, da er durchaus keinen Anspruch auf materielle Vollständigkeit macht und oft geflissentlich das zu übergehen scheint, was die Synoptiker berichtet haben; aus seinem ganzen Evangelium ist das Bestreben ersichtlich, die Synoptiker zu ergänzen[1] unbeschadet des selbständigen und geschlossenen Gepräges seines Evangeliums. In unserem Falle übergeht er, was die Synoptiker übereinstimmend erzählt haben und bietet uns dafür in seinem sechsten Kapitel die sog. Verheissungsrede, welche aufs lebhafteste an die Worte Jesu bei seinem letzten Mahle erinnert und die Jünger für das tiefste Verständnis der Einsetzung vorbereitet. Die Abschiedsreden in den Kapiteln dreizehn bis siebzehn heben den in der Einsetzung liegenden Gedanken heraus und entwickeln ihn nach seiner ganzen Tragweite. Die Anknüpfung zwischen den Synoptikern und Johannes ist leicht herzustellen; bei den Synoptikern bietet Jesus unter den tief bedeutsamen Symbolen von Brot und Wein sich selbst den Seinigen als Opferbrot dar; ist das etwas anderes als wenn er bei Johannes sagt: „Ich bin das Brot des Lebens, das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt?“ Bei Johannes ist die Handlung der Einsetzung nur übersetzt und erklärt, er überträgt die Sprache der Symbole in Worte und bietet insofern nichts, was nicht schon in der von den Synoptikern erzählten Handlung Jesu enthalten wäre. Johannes bietet auch hier eine Ergänzung zu den Synoptikern, insofern er deren Berichte voraussetzt; allein das heisst nicht „sich über den wesentlichen Charakter und den wahren Zweck unseres Evangeliums täuschen und aus einem ebenso originellen als tiefen Werke das einfache Complement der synoptischen Tradition machen,“[2] sondern Johannes erhebt sich auch hier als der Adler unter den Evangelisten hoch über die Synoptiker und was bei ihnen in der materiellen Welt, auf der Erde sich vollzieht, das zeigt er durchleuchtet von den Licht-

[1] cf. Schanz Apol. 2. Bd. p. 373. [2] Lobstein l. c. p. 148 f.

strahlen der Geistessonne. Darum sucht man auch vergeblich eine Lücke bei den Abschiedsreden Jesu, um den Einsetzungsakt einzuschieben.

Um das volle Verständnis für die Handlung Jesu zu gewinnen, dürfen wir den Zusammenhang nicht aus dem Auge lassen, in welchem uns die Verheissungsrede Jesu entgegentritt. Im Vorausgehenden hat Johannes die wunderbare Brotvermehrung, berichtet, die am Tage vor unserer fraglichen Rede stattfand. „Es war aber," und damit bereitet uns der Evangelist auf den tiefen Sinn des Wunders und der folgenden Rede vor, „das Pascha, das Fest der Juden nahe." (6, 4). Jesus hatte durch seine grossartige Wunderthat im Anschluss an die herrlichen Erbarmungen und die Jahrhunderte hindurch gepflegten Verheissungen Gottes dem Volke die Augen öffnen wollen über seine wahren Bedürfnisse in der Wüste des Lebens, über das wahre Lebensbrot, das in ihm in seiner ganzen Fülle erschienen ist. Das Verhalten des Volkes zeigt ihm klar den Ausblick auf sein endliches Schicksal: In sinnlicher Gier verlangt es nur nach leiblicher Nahrung; sie bewundern Jesus als „den Propheten, der in diese Welt kommen soll" und wollen ihn zum König machen. Die nationalen Messiashoffnungen des Volkes also, der grobe Mangel jeglichen Verständnisses für Jesu Person, der in dem Brotwunder dem Volke ein bedeutungsvolles Sinnbild geben will, treten hier in der stärksten Weise hervor, das Volk ist so tief gesunken, dass es die Bilder, unter welchen ihm seine hl. Bücher das künftige Heil beschreiben, im wörtlichen Sinne fasst; Jeus musste diese Wahrnehmung aufs schmerzlichste berühren, da er schon so lange sich bemüht hatte, Israel durch Busse zum Reiche Gottes, zum wahren Lebensbrote, zu führen. Jesus entzieht sich dem Volke durch die Flucht in die Einsamkeit des Berges. Am nächsten Tage findet ihn das Volk in Kapharnaum; die gestrige Stimmung erwacht wieder und die Erinnerung an die wunderbare Speisung weckt in ihm die Hoffnung auf ein ähnliches Wunder für heute und spornt es zu einem Versuche bei Jesus an.

Vertraulich-schmeichlerisch wenden sie sich an Jesus mit der Frage: Rabbi, wann bist du hieher gekommen? Es musste Jesus drängen, das Volk, das trotz seiner Sinnlichkeit so halb und halb guten Willen zeigte, endlich einmal zur Entschei-

dung zu bringen. Er durchschaut ihre geheimen Wünsche, lässt daher ihre Frage scheinbar ausser acht und antwortet sogleich auf ihren Gedanken: Es sei ja doch nur das Verlangen nach sinnlichen Genüssen, das sie zu ihm führe; sie fragen nicht nach der inneren Bedeutung der wunderbaren Brotvermehrung, beachten nicht das σημεῖον, sondern wollen nur ihre Esslust befriedigen (v 26). Wir haben hier ein Beispiel der völligen Verständnislosigkeit des Volkes für Jesu Werk, die sich um so mehr steigert, je höher Jesu Gedanken sich erschwingen: zu einem verächtlichen Murren (vv 41. 42) und dann zu einem erregten Wortstreite (v 53). Die Entwicklung ist gerade umgekehrt wie bei der Samariterin, die bei dem äusseren Anlasse trotz ihrer geistigen Unbeholfenheit durch ihren guten Willen zum Verständnisse der Person Jesu gelangt. (cf. 4, 14).

Die Rede Jesu zu Kapharnaum spiegelt das ganze Lebensbild Jesu im Kleinen wider; er sucht Verständnis für die Güter des Reiches Gottes, für das Brot des geistigen Lebens, aber alle seine Bemühungen scheitern an der Verkommenheit des Volkes, das unter der Leitung von blinden Führern ganz von seinem Berufe abgefallen ist, das einzig nach Erlösung von dem Drucke der Fremdherrschaft und nach einer gewaltigen Machtstellung inmitten der Völker verlangt; daher das endliche Resultat, dass Jesus von seinem Volke verworfen wird und am Kreuze stirbt. Ebenso ist es hier: Jesus bietet sich dem Volke als Brot des Lebens, als das wahre Manna; das Volk hat keinen Sinn für Jesu Gedanken, darum kommt es endlich soweit, dass er nur mehr als das am Kreuze hingeopferte Gotteslamm sein Fleisch und Blut als Seelennahrung darbietet (v 54). Durch den Kampf der Gegensätze entwickelt sich so die Rede Jesu mit dramatischer Lebendigkeit und trägt durch den Hinweis auf Jesu Tod am Schlusse (vv 52. 54) das tragische Gepräge des ganzen Lebens Jesu, dessen gewaltiger Schlussakt Jesu Kreuzestod ist.

Nach dieser Orientierung mögen wir dem Gedankengang der Rede Jesu selbst näher treten. Im Gegensatz zu dem sinnlichen Verlangen seiner Zuhörer, die nach dem Brotwunder ihr Messiasideal gefunden zu haben glaubten, fordert Jesus zum Streben nach einer wertvolleren Speise auf, die nicht so ver-

gänglich ist wie die köperliche, sondern als belebende Kraft für das ewige Leben dauert und die der Menschensohn gibt; denn diesen hat der Vater besiegelt, d. h. er hat ihn als Gesandten beglaubigt,[1] dem entsprechend hat er dessen ganzer Erscheinung sein Bild aufgeprägt und ihn so ausgerüstet, dass er das Lebensbrot spenden kann;[2] cf. 5, 36 wo Jesus seine Werke, die er mit übermenschlicher Macht vollbringt, als dasjenige bezeichnet, was Zeugnis von ihm ablegt (vv 26. 27.) Der Glaube an den Gottesgesandten ist die allgemeinste und die grundlegende Bedingung, um das Werk[3] Gottes zu wirken d. h. um dieses Brot zu erlangen (vv 28. 29). Die Juden verlangen nun ein Zeichen, um an Jesus glauben zu können, obwohl das Brotwunder vorausgeht. Zu dieser Forderung berechtigt sie, wie sie glauben, schon die Geschichte der Väter, von denen geschrieben steht, dass sie Brot vom Himmel gegessen haben.[4] Jesus versteht sie sofort: Jener Gottesgesandte Moses wurde durch grossartige Wunder bestätigt, wenn darum Jesus ein ähnliches[5] wirkt, so sind sie bereit zu glauben. Sie wollen also, wie Maldonat[6] bemerkt, „Christus gewissermassen zwingen, dasselbe oder ein ähnliches Wunder zu wirken, um das müssige Volk zu nähren.“ Darum zeigt Jesus jenes Brot sogleich in seinem wahren Werte: Wahrlich, wahrlich, so spricht er ganz gegen ihre Erwartung, es war gar kein eigentliches Himmelsbrot wie es in den Stellen, die sie im Auge haben, genannt wird, mein Vater allein ist es, der das wahre Brot

---

[1] Schleussner l. c. 2. Bd. p. 1051 erklärt σφραγίζειν im metaphorischen Sinne = comprobare, confirmare, corroborare et tueri alicuius rei auctoritatem. cf. Maldonat l. c. p. 16. [2] Schanz, Comm. z. Joh. p. 273: „Er hat ihn mit dieser Nahrung geschickt und als Gesandten vor den Menschen beglaubigt. (Chrys., Jans., Tol., Mey., J. Grimm, Godet). Die Mitteilung der Gottheit ist Voraussetzung und kann aus σφραγίς abgeleitet werden (Cyr., Calm.). passt aber nicht in den Zusammenhang. Proprium quiddam illi dedit, ne ceteris comparetur hominibus. (Aug., Hil., Thom.)“ [3] Jesus gebraucht absichtlich den Singular gegenüber dem selbstgefälligen, pharisäischen Werkeifer (τὰ ἔργα) seiner Zuhörer. [4] cf. Ps. 78, 24 f.; Ex. 16, 4; Sap. 16, 20. [5] cf. Maldonat l. c. p. 19. Augustinus und Andere (Chrys., Leont., Theophyl., Euthym.) glauben, dass die Juden speciell Manna vom Himmel verlangten, während es scheint, dass sie es nur als Beispiel erwähnen. Ob aber nicht die Juden an ein Manna in der messianischen Zeit dachten, das in dem Manna in der Wüste sein Vorbild hatte? [6] l. c. p. 22.

vom Himmel gibt, das Brot, das Moses gab, kann also nur im bildlichen Sinne Himmelsbrot genannt werden (v 32). Moses war ein blosser Mensch, konnte schon darum kein Brot vom Himmel geben; denn das Brot Gottes ist jenes, das wirklich vom Himmel herabsteigt und, das ist seine weitere Eigenschaft, der Welt das Leben gibt (v 33); das Manna aber nährte Israel nur für kurze Zeit und konnte sie nicht vor dem Tode bewahren. Die Juden sprechen den Wunsch aus, dieses Brot zu erhalten (v 34 cf. Joh. 4, 15). Jesus bezeichnet nun sich selbst als dieses Himmelsbrot, das durch die gläubige Hingebung an seine Person genossen wird,[1] das volle Befriedigung gewährt, den Hunger und Durst der Seele für immer stillt (v 35). Die Juden jedoch haben, trotzdem[2] sie aus Jesu Werken den Gottesgesandten hätten erkennen müssen, ihn nicht anerkannt (v 36), das ist eine Wahrheit, die sich auch hier wieder bestätigt (εἶπον mit Beziehung auf v 26). Allein was macht diesen Unglauben so schwer schuldbar? Wenn wir v 37 negativ ausdrücken: Im Unglauben gegen Jesus liegt ausgesprochen die Verwerfung von Seite des Vaters. Jeder, den die Gnade des Vaters gibt, kommt zu Jesus; folglich sind die Juden, die nicht zu Jesus kommen, nicht vom Vater gegeben, von ihm nicht der Gnadenquelle zugeführt, daher von ihm verworfen. Auf welch schwere Schuld die Verwerfung des Vaters hinwies, das musste der Israelite am besten fühlen; der Grund, warum Israel den Gesandten des Vaters nicht erkennt, liegt darin, dass es der Erkenntnis des Vaters selbst verlustig gegangen ist. Sie haben keinen Sinn mehr für die Gnade und Offenbarung des Vaters, daher auch nicht für dessen Gesandten, der bereit ist, als treuer und gehorsamer Vollstrecker des göttlichen Willens jeden aufzunehmen, der zu ihm kommt (vv 37. 38).[3]

[1] Hiezu bemerkt der hl. Augustinus Tract. XXV in Joh.: „Ut quid paras dentes et ventrem? Crede, et manducasti". „Credere in eum, hoc est manducare panem vivum". Ibid. Tract. XXVI. Der Zusammenhang ergibt sofort den richtigen Sinn dieses Wortes, das losgerissen zu Missverständnissen führt. [2] Quia ist wohl nicht = quamvis (Mald. p. 23), sondern der Gegensatz ist durch et—et ausgedrückt, wodurch zwei Thatsachen einander entgegengestellt werden, deren eine die andere zur naturgemässen Folge hätte haben sollen; trotzdem das Sehen eintrat, trat der Glaube nicht ein. (cf. 15, 24). [3] So im Anschluss an Chrys., Mald., Schanz,

Der Wille des Vaters aber und der Zweck der Erscheinung Jesu auf Erden zielt in letzter Linie darauf ab, allen das Brot des Lebens der Unsterblichkeit zur Auferweckung am jüngsten Tage zu reichen (v 39). Jesus erfüllt damit eben den Willen seines Vaters; jeder der gläubig an den Sohn sich anschliesst, soll zu diesem Ziele, dem ewigen Leben, gelangen (v 40).

Die Juden finden einen unvereinbaren Widerspruch zwischen Jesu niedriger Erscheinung und diesen erhabenen Ansprüchen, besonders aber stossen sie sich an seiner Behauptung vom Himmel herabgekommen, also göttlichen Ursprungs, zu sein. Sie kennen diesen ja ganz genau als den Sohn des Joseph, sie kennen seinen Vater und seine Mutter, die nur gewöhnliche irdische Menschen sind (vv 41. 42).

Der Gegensatz der Juden gibt Jesus Veranlassung, den Grund ihres ablehnenden Verhaltens zu erklären, wobei er auch seine Erscheinung in immer klarerem Lichte offenbart.

Die Juden verschmähen Jesus, weil der Vater sie nicht zieht, damit beginnt Jesus die weitere Ausführung des v 37 ausgesprochenen Gedankens.[1] „Jesus will damit den Grund ihrer Unempfänglichkeit aufdecken; er geht aber nicht auf die subjektive Ursache ein, weil er die Verwerfung des Volkes principiell fasst (12, 38—40),“[2] allein die subjektive Ursache ist miteingeschlossen und gibt dem Vortrage sogleich den entsprechenden Fortschritt. Sie haben eben den offenen, lebendigen Sinn für die Wahrheit verloren, fühlen nicht ihre Erlösungsbedürftigkeit, haben kein Verständnis mehr für Israels erhabenen Beruf; daher sind sie unempfänglich für das „Ziehen“ des Vaters, der ihnen in Jesus das Brot des Lebens zur Auferweckung am jüngsten Tage offenbart. Es ist für die messianische Zeit unmittelbare Belehrung durch Gott verheissen;[3] jeder nun, der in der Schule des Vaters, durch dessen er-

---

von denen auch die meisten der anderen Exegeten in Bezug auf den entscheidenden Sinn von v 37 nicht bedeutend abweichen.

[1] cf. Grimm, Leben Jesu 3. Bd. p. 485. [2] Schanz, Comm. z. Joh. p. 282. cf. Joh. 5, 42. [3] Is. 54, 3; Jer. 31, 33 f.; Ez. 11, 19; 36, 25. 26; Joel 2, 28. Grimm weist darauf hin, dass dieser Verheissung der Herrlichkeit des mess. Reiches bei Is. unmittelbar die Schilderung des Got-

barmende Offenbarung, gelernt hat, seine unvollkommene Erkenntnis Gottes, seine eigene Geistesarmut, sein ganzes innerstes Elend zu erkennen und daher Hunger und Durst nach den höheren, geistigen Gütern, nach einer wahrhaft genügenden Belehrung fühlt, ist vorbereitet, zu Jesus zu kommen, um aus seinem Munde die göttliche Wahrheit zu empfangen. Damit ist der Unglaube der Juden auch durch ihre eigenen heiligen Schriften gerichtet, auf die sie ein blindes Vertrauen setzen; Jesus ist deren Erfüllung als der gottmenschliche Lehrer, das Ziel und die Erfüllung aller Offenbarungsweisheit, er bietet das Lebensbrot der Wahrheit (vv 44. 45).

Was berechtigt nun Jesus zu dem Anspruche, der Welt die vollkommene Offenbarung, die unmittelbare Gottesbelehrung zu bieten? Er geht von Gott aus, hat den Vater unmittelbar geschaut als dessen ewiger, persönlicher Gedanke (v 46). Wer an Jesus, den Inbegriff aller Wahrheit, glaubt, nimmt damit den Samen unsterblichen Lebens in sich auf (v 47).

Von neuem hebt Jesus an, sich als Brot des Lebens zu bezeichnen (v 48). Er geht nach hebräischer Sprachweise wieder auf seinen Ausgangspunkt zurück, gewinnt aber doch sogleich einen Fortschritt, indem er über die alte Bahn sich erhebt und ein höheres Ziel ins Auge fasst. Das Manna, das als leibliche Nahrung diente, konnte kein wahres Lebensbrot sein; die Väter sind ja, trotzdem sie es genossen, dem Tode anheimgefallen (v 49); dagegen muss das wahre Himmelsbrot, wie Jesus es gibt, die Kraft in sich tragen, dass, wer davon isst, nicht sterbe (v 50). Jenes Brot konnte nicht einmal das leibliche Leben, für welches es bestimmt war, über eine gewisse Zeit hinaus erhalten, es war also nicht einmal in seiner Sphäre vollkommen, weil ja die Väter in der Wüste starben; dieses Brot dagegen hat einen viel höheren Zweck, es ist Seelenbrot und zwar vollkommenes Seelenbrot, es erreicht die höhere Wirkung, auf welche es abzielt, vollkommen, es verleiht das wahre, unsterbliche Leben;[1] es macht, wie Cyrill sagt, den natürlichen Tod

---

tesknechtes vorausgeht (bes. Is. 53, 5—7), ein Zusammenhang, der den Juden nicht unbekannt sein konnte.

[1] Maldonat l. c. p. 46: „Manna non potuisse vitam dare corporibus, quod minus erat; panem hunc, quem Christus promittit, vitam etiam animis dare, quod longe majus est“.

zu einem Uebergang ins ewige Leben. Jesus selbst ist das lebendige Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist und zwar bestimmt er das Brot, das er gibt, in besonderer Weise als sein Fleisch für das Leben der Welt. Mit dem Ausdruck „mein Fleisch" deutet Jesus an, das Lebensbrot, welches er darbietet, sei eine Opferspeise, welche in wahre Lebensgemeinschaft mit Gott, dem ewigen Leben, setzt. Die Opfer, die Israel bisher an seinen Altären schlachtete, waren unvermögend, eine vollkommene Versöhnung und Heiligung zu vermitteln, sie gewährten nur eine äussere, unvollkommene Lebensgemeinschaft mit Gott. Derjenige dagegen, welcher vom Himmel herabgestiegen ist, der das göttliche Leben in sich selbst persönlich trägt (ὁ ἄρτος ὁ ζῶν), ist das vollgiltige Opfer der Versöhnung, die vollkommene Opferspeise, die wahrhaft göttliches Leben einpflanzt (vv 51. 52).

Die Juden denken bei dem „Fleische" an einen roh-sinnlichen Genuss und finden etwas derartiges ganz absurd. Jesus geht nun weiter und gelangt erst recht zu dem Höhepunkt seiner Entwicklung: Nicht blos, dass er das Opfer gebracht hat, in die Niedrigkeit der menschlichen Erscheinung, ins Fleisch, herabzusteigen, sein Opfer wird sich vollenden in seinem formellen Vollzug, in seinem Opfertod, damit sein Fleisch und Blut als Träger seines Opferlebens auch äusserlich und rituell zur Opferspeise werde (v 54).

Wir stehen hier an dem Teil der Rede Jesu, welcher über die Beziehung derselben zur Eucharistie entscheidend ist, und wir werden wohl am besten sogleich im Zusammenhang Stellung zu der Frage nehmen.

Dass Jesus hier die Eucharistie im Auge habe, wurde von den ältesten Zeiten her anerkannt.[1] In der That, war es möglich, dass jemand die Worte des hl. Johannes, die doch zu einer Zeit geschrieben wurden, wo die Praxis der Eucharistiefeier längst in der Kirche bestand, las, ohne dabei an die Eucharistie

---

[1] Maldonat p. 58: „Nemini fere auctori bono malove ante Lutherum venit in mentem, ut diceret, hoc loco (sc. Jesum) de Eucharistia non agere." Wenn Aug. De doctrina christiana dagegen zu sprechen scheint so bezieht sich das auf den rohen, kapernaitischen Empfang. (cf. Mald. p. 59).

zu denken? — Das Bild des Brotes und des Essens erwächst ganz natürlich aus dem Anlass der Rede und lässt sich wohl erklären, ohne Rücksichtnahme auf die spätere Einsetzung Jesu; Jesus spräche hier etwa von einem „Brote“ des Lebens, wie er im vierten Capitel der Samariterin ein „Wasser“ verspricht, das allen Durst für immer stillt, das ins ewige Leben fortfliesst. Sobald aber Jesus einmal v 52 sagt: Das Brot, das ich geben werde (καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, Futur!), ist mein „Fleisch,“ so ist das bei einem blos figürlichen Sinne doch gewiss sehr kühn ausgedrückt. Merkwürdig ist sodann der Wechsel im Ausdruck: Vorher nennt er sich selbst das Brot des Lebens, dann sagt er: Das Brot, das ich geben werde, ist mein „Fleisch,“ wobei der Hinweis auf die Zukunft doch auch nicht bedeutungslos ist.

Wenn Jesus dann v 54, gerade um den Streitenden jeden Zweifel über den Sinn seiner Worte abzuschneiden, gar sein „Fleisch“ als die Lebensspeise und sein „Blut“ als den Lebenstrank bezeichnet, so bleibt uns nur die Möglichkeit übrig, in dieser auffälligen Benennung des zu gebenden Brotes als Jesu „Fleisch“ und der eigentümlichen Auseinanderlegung in Fleisch und Blut mit der ausdrücklichen Hinzusetzung, dass das eine gegessen, das andere getrunken werde, die Beziehung auf den Tod Jesu und die Eucharistie anzuerkennen, nachdem einmal die Thatsache der Einsetzung feststeht. „Fleisch“ und „Blut“ können hier nicht als ein Begriff, etwa gleich Person gefasst werden, weil in diesem Falle nicht von einem „Essen“ und „Trinken“ die Rede sein könnte. Ohne die Zugrundelegung der Einsetzung ist die Wahl der Bilder geradezu sonderbar, und Jesus hätte durch diese bildliche Redeweise, die doch zur leichteren Vermittlung eines Gedankens dienen soll, seinen eigentlichen Gedanken völlig verdunkelt, worüber der schlimme Erfolg ihn hätte belehren und zu einer Aufklärung veranlassen müssen. Lobstein[1] schliesst

[1] l. c. p. 140 f.: „Il faut s'assimiler le principe qui s'est incarné dans son individualité concrète et historique: croire au fils de Dieu, c'est manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme. Si le Christe johannique affirme la nécessité de manger sa chair et de boire son sang, c'est que son apparition humaine est la révélation de la grâce et de la verité, c'est à-dire la manifestation de la divinité même . . . . Cependant, cette révélation n'est perçue que par la foi.“

jede direkte Beziehung der Worte Jesu auf die Eucharistie aus und lässt sie blos von der allgemeinen Aneignung Christi durch den Glauben gelten, ebenso wie auch das Bild vom Weinstock, vom lebendigen Wasser, vom Manna denselben Gedanken mit wachsender Kraft und Innigkeit wiederhole.[1] Die Wahl des Bildes sei eben durch das vorausgehende Brotwunder veranlasst. Dass er dann sein „Fleisch" als diese Speise bezeichne, komme daher, dass das Volk an seiner niedrigen Erscheinung Anstoss nahm. Er behalte nun das vorher angewendete Bild bei und bezeichne gerade seine menschliche Erscheinung als dieses Brot. „Fleisch" und „Blut" ist dann eine Substitution für Brot, die sich aus dem Fortschritt seiner Rede durch die Konkretisierung seiner Darstellung ergebe und darum bedeute „Fleisch" und „Blut" nichts anderes als seine menschliche Natur, die im Glauben angeeignet werden solle.[2]

Allein abgesehen von dem Mangel an Fortschritt des Gedankens, da Jesus immer dasselbe nur in verhüllterer Form sagen würde, steht dem entgegen, dass die Juden Jesu Worte sicher nicht so fassten, während dieselben in diesem Falle für sie gerade berechnet gewesen wären, sie verstehen „Fleisch" sogar im allerwörtlichsten Sinne. Sie fragen nur „wie" kann er das thun und zweifeln nicht, dass es sich um ein wirkliches Essen und Trinken handle. Solange er noch blos von einem Brote spricht, als welches er sich gebe, mochte ihnen ja noch irgend ein Ausweg durch eine bildliche Erklärung möglich scheinen, nunmehr aber sehen sie diese Möglichkeit abgeschnitten und finden die Zumutung Jesu doch zu stark. Freilich verstanden sie in ihrer grobsinnlichen Auffassung Jesu Gedanken nicht, aber das schliesst nicht aus, dass sie erkannten, ob Jesu Rede noch bildlich gefasst werden könne oder nicht. Nach ihrem Sprachgefühle und Sprachgebrauch handelte Jesus nicht von der geistigen Aufnahme seiner Person oder seiner menschlichen Natur, und er wollte sich doch gewiss

[1] l. c. p. 146 f.: N'y a-t-il pas un parallélisme évident entre toutes ces déclarations d'ailleurs si différentes quant à la forme? Sous la variété des images dont se sert le Christ, n'est-ce pas toujours la même pensée, qui se repète avec une force et une intimité croissantes? [2] l. c. p. 138: „Manger la chair du Fils de l'homme, boire son sang, c'est croire en lui, c'est entrer en communion avec sa personne, c'est s'approprier sa vie".

nicht so ausdrücken, dass seine Zuhörer gar nichts davon verstanden; einer ganz fremden Sprache durfte er sich nicht bedienen.

Für den Sprachgebrauch des „Fleisch essen" kann natürlich nicht Ps. 26, 2[1] geltend gemacht werden, weil ja dort das Bild von den wilden Tieren hergenommen ist, die über den Verfolgten herfallen. Ein solcher Gedanke ist unserem Zusammenhange fremd; Jesus gibt ja selbst sein Fleisch wahrhaft zur Speise.

Jesus liess seine Zuhörer bei diesen Ausführungen weit hinter sich zurück und wurde jedenfalls auch von seinen Jüngern nicht völlig verstanden, allein bei gutem Willen konnten sie von dieser gewaltigen Persönlichkeit auch eine befriedigende Erklärung und Erfüllung dieser Worte hoffen. Diejenigen, welche Jesus die Erfüllung nicht zutrauten, verliessen ihn einfach. So erreichte Jesus die Scheidung, welche bei der Unempfänglichkeit dieser Leute, die nur für das Sinnliche ein Auge hatten, einmal kommen musste. Von einer geistigen Speise wollten sie nichts wissen und darum hatte auch die nähere Erklärung des „Wie" für sie kein weiteres Interesse.

Spitta[2], dem es zwar „unverkennbar scheint", dass mit v 52b (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω κτλ.) „auf die Darreichung seines Leibes im Abendmahl hingewiesen wird"[3], findet, „dass es in dem vorliegenden Zusammenhang an jeglicher Vermittlung dieses Gedankens fehlt, dass ein Verständnis solcher Worte Jesu von Seiten der Leute in Kapernaum schlechterdings undenkbar ist, nicht minder, dass es den sonstigen Ausführungen des sechsten Kapitels wie des ganzen Evangeliums widerspricht, dass die Erlangung des ewigen Lebens abhängig gemacht wird von dem sakramentalen Genuss des Fleisches und Blutes Christi." Um aber doch dem Abendmahl mit einem so tiefen Inhalte, wie er sich notwendig aus dem Zusammenhang unserer Rede ergibt, aus dem Wege zu gehen, wendet Spitta ein sehr einfaches Hilfsmittel an[4]: „Ein Ausweg aus diesen Schwierig-

[1] „Dum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas". [2] l. c. p. 217. [3] Spitta führt (ibid.) eine Bemerkung H. Holtzmanns an, der es ebenfalls völlig unvereinbar mit den Worten Jesu findet, dass sie sich auf die gläubige Aneignung allein beziehen: „Ein so allgemeiner Gedanke wäre einfacher auszudrücken gewesen und ist im Vorhergehenden schon einfacher ausgedrückt worden. Nicht auf Vergangenes, sondern auf Zukünftiges weist δώσω hin". [4] l. c. p. 218.

keiten eröffnet sich nur, wenn man erkennt, dass der Abschnitt 6, 51—59 ein fremder Zusatz zur Originalgestalt der Rede in Kapernaum ist." „Dazu kommt, dass v 60 ff. an den Abschnitt v 51—59 keinen Anschluss findet, einen um so besseren aber an v 47—50."

Allein unsere strenge Darlegung des Gedankengangs, wie er sich im Gegensatz zu der fortschreitenden Verständnislosigkeit der Juden entwickelt, hält immer den obersten Grundgedanken der Rede Jesu, Jesus das Brot des Lebens, fest; das Opfer Jesu und besonders sein Opfertod bezeichnet nur die Art und Weise, wie Jesus zum Brote des Lebens wird; der Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kreuzestod, der durch Israels blinden Unglauben, wie er gerade hier zu Tage tritt, zum Vollzug gebracht wird, ist der denkbar innigste. Ferner ist es Thatsache, dass Jesus gerade in diesem Evangelium dem hartnäckigen Unglauben gegenüber sich oft zu den höchsten Aussagen erhebt. (cf. 1, 10 ff.; 2, 19. 22. 24; 3, 14). Darum ist jedes Rütteln an den Worten des Evangelisten erfolglos.

Wenn wir die Worte Jesu im Hinblick auf die Handlung am letzten Abend seines Lebens gesprochen sein lassen, so dient diese Rede dazu, das herrlichste Licht über jene Handlung, besonders über deren Zusammenhang mit der Person und dem Lebensschicksal Jesu, zu verbreiten.[1] Ein eigentlich neues Moment für die Auffassung des Abendmahls findet sich in derselben nicht vor. Da diese Rede die Devise des ganzen Lebens Jesu, den dasselbe beherrschenden Plan zusammenfassend zum Ausdruck bringt, so erscheint auch der Einsetzungsakt als der Inbegriff des Lebensplanes Jesu. Die Gedanken, welche dort in die Handlung eingeschlossen sind, hat Jesus hier in klare Worte gekleidet: Sein Opfertod wird das Lebensbrot zum Heil der Welt.

Dass statt σῶμα der Einsetzungsworte hier σάρξ steht, kann nicht auffallen, weil ja Johannes den Gedanken der Eucharistie im Lichte der Entwicklung des Lebensplanes Jesu zeigen will.

[1] Freilich, wenn man die Einsetzung selbst falsch bestimmt, dann muss man hier zu solchen Gewaltmassregeln wie Spitta seine Zuflucht nehmen, um die Worte des Evangelisten zu erklären.

Dieser aber entfaltet sich als der Lebensplan des „Fleisch gewordenen Logos". (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο 1, 14).[1] Der Ausdruck σάρξ könnte also auf eine Eigentümlichkeit des hl. Schriftstellers zurückzuführen sein. Zudem steht σάρξ v 52 allein, und bezieht sich zunächst auf die menschliche Natur Jesu, wofür die Bezeichnung σάρξ nach 1, 14 näher lag. Jesus spricht vom „Essen" des Lebensbrotes; beim „Essen" dem „Brote" gegenüber war aber einzig das „Fleisch" nicht der „Leib" am Platze. v 54 war kein Anlass zum Wechsel im Ausdruck; wenn man von „Essen" und „Trinken" spricht, so ist der Gegensatz zum „Blute" nicht der „Leib", sondern das „Fleisch." Den grobsinnlichen Juden gegenüber tritt durch den derberen Ausdruck „Fleisch" die Doppelsinnigkeit der Worte um so mehr hervor. Bei der Einsetzung der Eucharistie ist die unmittebare Vorstellung eine andere; Jesus sagt dort „Leib," weil eben sein Tod durch die Trennung des „Blutes" vom „Leibe" (hier wird er als einheitliches Ganze gedacht) dargestellt ist. An sich weist σάρξ noch deutlicher auf die Eucharistie und auf Jesu Tod hin als σῶμα. Der Gebrauch der verschiedenen Ausdrücke lenkt also nicht von der Eucharistie ab, sondern entspricht der jeweiligen Situation, in welcher die Schriftsteller die Einsetzung berühren.

Doch ein recht handgreiflicher Einwand ergibt sich allem Anscheine nach aus v 64, wo Jesus erklärt, der Geist sei das, was lebendig macht, das Fleich nütze nichts; die Worte, die er gesprochen, seien Geist und Leben.

Dieser Vers richtet sich nicht gegen das Sakrament, sondern verurteilt nur die ganz äusserliche Auffassung des Volkes. Christus reicht nicht das materielle, tote „Fleisch," an welches das Volk dachte, sondern das von seinem inneren, göttlichen Wesen belebte und verklärte Fleisch, das im Stande ist dem Menschen vollkommene Sättigung zu gewähren; denn nur Gott lebt ewig aus sich selbst ein unendlich vollkommenes Leben und kann darum allein unsterbliches Leben spenden. Ebenso hat der äussere Genuss an sich, die blos sinnliche Aufnahme des Fleisches und Blutes Christi keinen Wert, wenn sie nicht den geistigen Hunger und Durst nach göttlichem

[1] Schanz, Comm. z. Joh. p. 285.

Leben, die geistige Aufnahme Christi zur Voraussetzung hat. Der äussere sakramentale Empfang dient nur als Ausdruck, Unterstützung und Vollendung der inneren, geistigen Einigung. Es handelt sich also um πνεῦμα nicht im Gegensatz, sondern im Verhältnis zur σάρξ. Diese Erklärung ergibt sich aus dem Zusammenhang der ganzen Rede Jesu: Sein ganzes Streben ist darauf gerichtet, die Juden von ihrer niedrigen, oberflächlichen Denkweise, von ihren fleischlichen Begierden abzubringen, sie zur Erkenntnis seines wahren inneren Wesens, zum Verlangen nach dem ihn belebenden Geiste, zur lebendigen Gottesgemeinschaft durch das Opferfleisch seiner hl. Menschheit, zum Genuss des Verbum caro factum hinzulenken. So schliesst sich auch diese Ausführung an den Grundplan des ganzen Johannes-Evangeliums an, das zeigen will, wie aus diesem unscheinbaren Menschen Jesus der göttliche, Leben spendende Geist hervorleuchtet.

Bei der Leugnung der Beziehung der Rede Jesu auf die Eucharistie trägt v 64 einen empfindlichen Missklang in die Rede Jesu ein, da es ganz unbegreiflich wäre, warum er vorher die sonderbaren Bilder „Fleisch essen“ und „Blut trinken“ für die einfache Aneignung seiner Person im Glauben gebraucht hat.

Wenn darum die Rede Jesu unleugbar unter dem Gesichtspunkt des eucharistischen Genusses Christi gehalten ist, so ist es doch unberechtigt, nur den eucharistischen Empfang hier gelten zu lassen. Jesu Worte sind vielmehr so gehalten, dass die reale Einigung mit ihm als der Gipfelpunkt der irdischen Gottesgemeinschaft erscheint, die den geistigen Empfang in der gläubigen Aufnahme seines Wortes, in der hoffnungsfreudigen Einigung mit seinem Versöhnungsopfer, und in der vollen Hingabe des Geistes durch die Liebe einschliesst. Es ist der lebendigmachende Geist allein, welcher auch der toten Materie Leben einhaucht und sie in seine Sphäre emporhebt.

Obwohl Lobstein die Beziehung der Rede Jesu auf die Eucharistie leugnet, so kommt er doch schliesslich auf unseren Standpunkt. „Die Rede Christi handelt nicht von der Eucharistie, aber die allgemeinen Lehren, welche sie enthält, können als eine indirekte Erklärung der Natur und des Zweckes der Eucharistie betrachtet werden .....“[1] Aber warum dann

[1] l. c. p. 153.

noch leugnen, dass die Rede Jesu die Eucharistie im Auge hat, welche der Evangelist eben in das höhere Licht der Gesamtoffenbarung, die in Christus erschienen ist, hineinstellt? Warum leugnen, dass ihm die Thatsache der Einsetzung als Ausgangspunkt dient, nachdem er mit diesen Ausdrücken „eine indirekte Erklärung der Natur und des Zweckes der Eucharistie" gibt?

vv 52—56 schildern die Notwendigkeit dieser Speise: Sie ist die Bedingung zur Erlangung göttlichen Lebens (v 53 ἐὰν μὴ φάγητε), natürlich im weiteren Sinne. Wer darum Jesu Fleisch isst und sein Blut trinkt, der trägt den Keim ewigen Lebens in sich, das die Verwesung überwindet und am jüngsten Tage mit siegreicher Kraft hervorbricht v 54 (55). Jesu Fleisch und Blut gewährt nicht blos vorübergehende Sättigung wie die natürliche Speise, die den Tod nicht zu überwinden vermag, sondern es teilt volle Befriedigung und wahres Leben mit[1] v 55 (56).

Zum Schlusse endlich gibt Jesus an, wie sich diese Lebensmitteilung vollzieht. Auch hier haben wir nur die nähere Erklärung eines in der Einsetzungs-Handlung liegenden Gedankens vor uns. Wie das natürliche Brot ganz in den Geniessenden übergeht, mit ihm eins wird, so verhält es sich auch bei der Mitteilung göttlichen Lebens. Durch den Genuss des Fleisches und Blutes Christi tritt die vollkommenste Einigung mit Christus ein, sodass der Geniessende ganz in Christus lebt und Christus in ihm, sodass beide nur ein einziges Leben leben. Und worin liegt die unerschöpfliche Kraft des Brotes, als welches sich Jesus der Welt darbietet? Wie Jesus als der Gottgesandte auch nach seiner menschlichen Natur aus dem Vater, dem Urquell alles Lebens, die Überfülle des göttlichen Lebens schöpft,[2] so strömt auch in denjenigen, welcher mit Jesus eins ist, welcher mit ihm ein einziges Leben lebt, der dessen Opferfleisch und Opferblut in sich aufgenommen hat (vv 57—59), die Kraft und Fülle des göttlichen Lebens über, das mit Christi Menschheit persönlich geeint ist.[3]

---

[1] „Auferstehung von den Toten krönt das ganze Werk." Schanz Comm. z. Joh. p. 287. [2] διὰ τὸν πατέρα v 57 = durch den Vater oder wegen des Vaters; Schanz l. c. p. 288. [3] Cyrill von Alexandrien drückt den Gedanken Jesu folgendermassen aus (cf. Schanz l. c. p. 289): Ὥσπερ

Von diesem Standpunkte aus ist die Bedeutung der leiblichen Einigung leicht zu erkennen: Sie ist vor allem das Sinnbild der geistigen Einigung. Wenn aber die Eucharistie in Wahrheit die Erscheinungsform des göttlichen, Leben spendenden Geistes ist, dann ist in ihr ein äquivalentes Heilmittel geschaffen, um den Keim des Todes, den die Sünde in den menschlichen Leib gepflanzt hat, zu tilgen, ihn wieder in die Sphäre des Geistes zu erheben und einst der Verklärung in der Unsterblichkeit würdig und fähig zu machen. Die Materie erscheint so zur Dienerin des Geistes, zur Vermittlung der Gottheit erhoben, eine Bestimmung derselben, welche in der Menschwerdung des Logos überhaupt ihre erhabenste Aussprache gefunden hat.

Gregor von Nyssa[1] sagt über die Bedeutung der leiblichen Einigung: „Die Seele also mit ihm (dem Führer zum Leben) verbunden hat von da die Anfänge der Rettung (τὰς ἀφορμὰς τῆς σωτηρίας); denn die Einigung mit dem Leben verleiht auch die Gemeinschaft des Lebens. Der Leib aber kommt auf andere Art in Verbindung und Verein mit dem Retter. Denn wie die, welche durch Hinterlist Gift bekommen haben, durch ein Gegengift die verderbliche Macht dämpfen (ἔσβεσαν), notwendig aber gleich dem Zerstörungs- auch das Abwehrmittel in die menschlichen Eingeweide hineinkommen muss, damit durch sie auf den ganzen Leib sich verteile die Kraft des Hilfsmittels, — so bedurften auch wir, nachdem wir von dem, was unsere Natur auflöst, gekostet hatten, notwendig wieder auch dessen, was das Aufgelöste zusammenbringt, damit, in uns aufgenommen, dieses Abwehrmittel den zuvor in den Leib gebrachten Schaden des Zerstörungsmittels durch die ihm eigene Gegenwirkung verdränge. Was ist nun dieses? Kein anderer als jener Leib, der sowohl stärker als der Tod sich gezeigt als auch unser Leben begründet hat.“ Natürlich ist jede grobsinnliche Form des Überganges unseres Leibes in den Leib Christi ausgeschlossen.

ἄνθρωπόν με, φησί, πεποίηκεν ὁ πατήρ, καὶ ἐπείπερ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐγεννήθην ζωῆς, θεὸς ὢν λόγος ζῶ, καὶ ἄνθρωπος γεγονὼς τῆς ἐμαυτοῦ φύσεως τὸν ἐμὸν ἐμπλήσας ναόν, τοῦτ᾽ ἔστι τὸ σῶμα· τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ τὴν ἐμὴν ἐσθίων σάρκα ζήσει δι᾽ ἐμέ . . . ἢ οὕτω καὶ ὁ διὰ τῆς μεταλήψεως τῆς ἐμῆς σαρκὸς ἐμὲ δεχόμενος ἐν ἑαυτῷ ζήσεται πάντως ὅλως εἰς ἐμὲ μεταστοιχευόμενος.

[1] Or. Cat. c. 37, Krabingerus l. c. p. 68 f.; die Uebersetzung nach der Kemptener Ausgabe (p. 194 f.).

Treffend sind die Aussprüche Cyrills über die Bedeutung der sakramentalen Einigung: „Weil also das Fleisch des Erlösers mit dem Worte Gottes, das von Natur aus Leben ist, verbunden ist und dadurch Leben spendet, so haben wir durch seinen Genuss das Leben in uns, da wir in Verbindung mit jenem Fleische treten, das Leben geworden ist."[1] „Es konnte nicht anders diese hinfällige Natur unseres Leibes zur Unvergänglichkeit geführt werden als dadurch, dass ein Leib von natürlichem Leben sich mit ihr verband."[2] Über die Art und Weise der Vereinigung sagt derselbe: „Wenn einer einen Funken im Heu oder in der Spreu verbirgt, so wird notwendig das Ganze von hier aus in Feuer geraten: So lässt sich das Wort Gottes gewissermassen wie ein Funken in unsere Natur herab und führt sie zum Leben, nachdem es das Verderben ganz zerstört hat."[3]

Der enge Zusammenhang dieser Anschauungen mit der gesamten Erlösungslehre der Väter leuchtet ein: das ewige Wort Gottes, durch welches alles geschaffen ist, nahm Fleisch an, um es als heiliges Opferbrot der Welt, die dem Untergange, der Nichtigkeit verfallen war, darzubieten, sie so mit sich zu einigen und damit zu Gott, der Quelle des Lebens, zurückzuführen.

Der Vortrag Jesu fand, wie der Evangelist bedeutungsvoll bemerkt, in der Synagoge zu Kapharnaum statt (v 60). Es handelt sich also um eine öffentliche, feierliche Verkündigung[4] in der Stadt, welche Zeugin der vielen Wunder Jesu gewesen war, die aber trotz der scheinbaren Bereitwilligkeit infolge ihrer äusserlichen, sinnlichen Bestrebungen sich fortgesetzt unfähig zeigte, das geistige Reich des Messias aufzunehmen; jetzt wird sie zur Entscheidung gedrängt. Von hier aus kann Jesus die untrügliche Gewissheit mit sich nehmen, Galiläas Blindheit werde dem verstockten Unglauben Judäas bei der endlichen Entscheidung die Hand reichen. Die Henker stehen bereit, das Opferlamm zur Schlachtbank zu führen, auf welcher es durch seinen lebendig machenden Geist zum Lebensbrote der Welt werden soll; als solches hat sich Jesus in der That am letzten Abend seines Lebens den Seinen dargeboten.

---

[1] Lib. in Joann. 4. c. 14. cf. Maldonat. l. c. p. 69. [2] Ibid. lib. 10. c. 15. cf. Maldonat l. c. p. 70. [3] Ibid. lib. 4. c. 15. cf. Maldon. l. c. p. 70. [4] cf. Grimm, Leben Jesu 3. Bd. p. 512 ff.

c) Der Abendmahlsgedanke bei den nachapostolischen Schriftstellern.

α) Die Abendmahlsgebete der Didache.

Die Lehre der zwölf Apostel ist für unseren Beweis von grösster Wichtigkeit, weil sie unzweifelhaft eines der ältesten christlichen Literaturdenkmäler ist und den Geist der apostolischen Zeit klar und zusammenfassend zum Ausdruck bringt. Der Verfasser hat nicht die Absicht, Eigenes zu bieten, sondern er will nur ein Compendium des Vorhandenen geben. Die Abfassung des Schriftchens fällt höchst wahrscheinlich schon in die beiden letzten Decennien des ersten Jahrhunderts, aber selbst wenn man die Abfassung weiter herabrückt, so macht die Apostellehre schon durch ihren Titel den Anspruch die christliche Lehre nach der Predigt der zwölf Apostel wiederzugeben und bleibt als der Niederschlag der urchristlichen Tradition „der allertreueste Abdruck der christlichen Urzeit.“[1]

Was die Abendmahlsgebete der Didache[2] besonders betrifft, so sind sie deshalb von unschätzbarem Werte für die Erkenntnis des Urchristentums, weil es „offenbar ist, dass der Verfasser sie nicht ersonnen hat, sondern dass sie ihm überliefert sind. Das liegt in der Natur der Sache — der Verfasser will Compilator sein.“[3] In den Abendmahlsgebeten der Didache haben wir unzweifelhaft einen liturgisch festgeprägten Wortlaut vor uns, der hier aufgezeichnet wird, weil er allgemein gebräuchlich ist. Das aber setzt den Ablauf einer längeren Zeit seit der Entstehung, eine weite Verbreitung und einen autoritativen Ursprung voraus. „Die Gebete dürfen demnach als überliefert und zugleich wohl als uralt gelten. Letzteres folgt vor allem auch aus der Beobachtung, dass das eschatologische Moment und die geistige Auffassung der Mahlzeit so stark hervortritt .....“[4] Wie sich in der Didache die pneumatischen Verhältnisse der

[1] Harnack, Texte u. Untersuchungen l. c. p. 63. [2] Spitta sagt (l. c. p. 245 f.), auch wenn die Didache in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts abgefasst sei, so reichen die in dieselbe aufgenommenen festen Formen jener Gebete sicher bis ins erste Jahrhundert zurück. „Ihren überaus altertümlichen Charakter wird man am deutlichsten erkennen, wenn man sie mit der Abendmahlsordnung bei Justin vergleicht“. [3] Harnack l. c. p. 59. [4] Ibid.

ersten Zeit zu hierarchischen Formen consolidieren, ebenso treten in der Abendmahlsfeier genau bestimmte, allgemein übliche Riten ein.

Auf eine vollständige Wiedergabe der Abendmahlsliturgie oder der in jener Zeit in die Eucharistiefeier gelegten Gedanken macht das Schriftchen keinen Anspruch, die Gebete setzen vielmehr die Bekanntschaft mit den dogmatischen Grundlagen des Abendmahls und mit den praktischen Einrichtungen der Feier voraus, nur einzelne Gedanken treten besonders hervor; diesen gegenüber scheinen andere gänzlich verschwunden zu sein.[1]

Was den in der Didache aufgeführten Gebeten noch einen besonderen Wert verleiht, ist der Umstand, dass sie in engster Verwandtschaft mit dem Johannes-Evangelium stehen; es findet sich sogar eine Reihe von Übereinstimmungen im Wortlaut,[2] obwohl der Verfasser das Evangelium in seinen Citaten gar nicht benutzt hat, ein glänzender Beweis für die erhabene Auffassung des Christentums, der man schon in der ersten Zeit fähig war.

Die Feier fand am Sonntag statt und bildete den wesentlichen Gegenstand des Kultus. Nur die Getauften durften an der heiligen Feier teilnehmen (9, 5). Die Propheten waren nicht an die vorgeschriebenen Gebetsformen gebunden (10, 7). Über

[1] Taylor l. c. p. 149 f.: „Statements of dogma did not lie within the scope of the manuel, which is of an elementary and practical kind and necessarily imperfect; and so far is it from laying any sort of claim to completeness, that it expressly refers to the Gospel for further instruction (chap. XV.).

When, therefore, to take an extreme case, it is said with reference to the chapters on the Eucharist. „It would appear, that the words, which all later Christians have regarded as the very essence of the celebration, This is my Body, This is my Blood, were not used at all", the answer is that no such inference is of any validity unless it can be proved that the words in question were not contained in the „Gospel of our Lord". Auf das Fehlen einer ausdrücklichen Beziehung auf den Tod Christi in den Gebeten der Didache hat sich bes. Spitta zur Begründung seiner Abendmahlsauffassung gestützt.

[2] cf. die Zusammenstellung der Parallelen bei Harnack, Texte und Untersuchungen l. c. p. 79 f. Harnack bemerkt dazu p. 81: „Was aber mehr besagen will als alle einzelnen Übereinstimmungen — die ganze Auffassung vom Abendmahl, wie sie in den Gebeten zu Tage tritt, ist genau dieselbe wie die, welche in Joh. 6 vorliegt".

den Verlauf des Abendmahls in der damaligen Zeit macht der Verfasser keine näheren Angaben. Aus 10, 1: μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι [1] lässt sich gleichfalls nichts Bestimmtes entnehmen. Dass es sich auf die Agape beziehe,[2] erscheint sehr zweifelhaft. Denn was soll der Ausdruck auf die Agape bezogen eigentlich heissen, nachdem zwei Gebete angeführt sind, die sich zweifellos auf das geistige Mahl, die Eucharistie, beziehen? Ἐμπλησθῆναι im streng wörtlichen Sinne genommen ist nicht einmal recht passend, auch wenn es nur von der Agape gesagt wird und stimmt mit den sonstigen hohen Anschauungen der Didache gar nicht überein. Das Wort ist eben wie unser „essen,“ „geniessen,“ „speisen“ zu fassen; ein mit dem Sprachgebrauch weniger Vertrauter, der sich an die etymologische Bedeutung des Wortes klammert, könnte auch hier die Vorstellung von besonderen äusseren „Genüssen“ hineintragen, während wir die Worte in einem ganz anderen Sinne gebrauchen. Wenn wir dazu erwägen, dass in der Urzeit des Christentums die Form eines eigentlichen Mahles sicher noch viel mehr bei der Eucharistiefeier hervortrat als dies später der Fall war, dass es sich im Anschluss an die alttestamentliche Bildersprache und das Johannesevangelium [3] um eine Sättigung mit göttlichen Gütern handelt, so wird man das Wort von der Eucharistie, auf welche der Zusammenhang mit aller Macht hinweist, gelten lassen können, ja es ist so recht der Stimmung der Gebete angemessen, welche vor allem den freudigen Dank für die göttlichen Gaben zum Ausdruck bringen. Sonst würde man dialektisch sagen: Nachdem ihr „gespeist“ seid. Eine treffende Bemerkung macht hiezu Spitta:[4] „Dazu kommt, dass ἐμπλησθῆναι hier vielleicht doppelsinnig ist und nicht blos auf die leibliche Speise geht, sondern auch auf die πνευματικὴ τροφή, welche neben der leiblichen im Schlussgebete genannt wird (10, 3).“ Dazu verweist er auf Sir. 24, 18; Js. 55, 2, wo der Ausdruck ebenso vorkommt.

---

[1] Der Ausdruck ist auch Joh. 6, 12 gebraucht: ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν; vielleicht ist hier darauf angespielt und das Wort auf die geistige Sättigung angewendet. [2] cf. Funk l. c. p. 28; Weizsäcker, Apost. Zeit. p. 602; Haupt l. c. p. 27. [3] Joh. 6, 54. 56 ff. gebraucht Jesus von dem Geniessen seines Leibes das Wort τρώγειν, das im eigentlichen Sinne von den Tieren gebraucht wird. cf. Schleussner, 2. Bd. p. 1169. [4] l. c. p. 250.

Was spricht nun die Didache über den Gedankeninhalt der Eucharistie? Sie setzt unzweifelhaft den Glauben an die reale Gegenwart Christi voraus und betrachtet die Feier durchaus nicht als eine blos symbolische Handlung oder als einfaches Gedächtnismahl. Das ergibt sich aus der Vorschrift 9, 5, keiner solle von der Eucharistie essen und trinken ausser den Getauften auf den Namen des Herrn. Sie beruft sich für dieses Verbot auf das Wort Christi, man solle das Heilige nicht den Hunden geben.[1]

10, 6 heisst es: „Wenn einer heilig ist, soll er herzutreten, wenn er es nicht ist, soll er seine Fehler bereuen.“[2] An den Genuss eines blos symbolischen Brotes könnte diese Forderung nicht geknüpft werden.

14, 1 endlich ist verlangt, die Eucharistiefeier solle stattfinden, „nachdem ihr eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei.“[3] Die Reinigung von Sünden bildet also die innere Vorbereitung zur eucharistischen Vereinigung mit Christus.

Die Eucharistie ist wesentlich Opferspeise. Das ergibt sich aus der eben angeführten Stelle 14, 1, ferner aus 14, 2, wo die Mahnung ausgesprochen wird, das Opfer nicht durch eine feindselige Gesinnung gegen den Mitbruder zu beflecken.[4] Der äussere Opferakt stünde im Widerspruch mit dem selbstsüchtigen, unbeugsamen Herzen, das neue Leben fände keinen Eingang in die Seele trotz des äusseren Genusses der Opferfrucht. Die innere Hingabe muss sich mit der Gottesvereinigung, welche durch den Genuss des Opfers hergestellt wird, harmonisch verbinden. Daher auch die Rückkehr zu Gott durch das Sündenbekenntnis, welches vorausgeht. 14, 3 stimmt sogar zum Teil im Wortlaut mit Mal. 11, 1 überein, wo der Prophet das reine Opfer vorausverkündet, das dem Herrn überall dargebracht werden soll. Die Ausdrücke καθαρὰ ἡ θυσία und κοινωθῇ sind der Opferterminologie ent-

---

[1] 9, 5: Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· Μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν. cf. Just. Apol. I. c. 66 dieselbe Vorschrift. [2] 10, 6: Εἴ τις ἅγιός ἐστι, ἐρχέσθω, εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω. [3] . . . προ(ς)εξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ. προ . . . oder προς . . . ergibt für den Sinn keinen Unterschied. [4] 14, 2: Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμφιβολίαν μετὰ τοῦ ἑταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ κοινωθῇ ἡ θυσία ὑμῶν.

nommen und haben nur Sinn, wenn hier von einem eigentlichen Opfer die Rede ist. Vom Opfer der Gesinnung[1] wird Niemand sagen, es solle rein sein oder man solle es nicht profanieren.

Damit aber legt sich uns unmittelbar die Frage nahe, in welches Verhältnis die Apostellehre das Abendmahl zum Tode des Herrn stellt. Harnack[2] meint, es fehle hier ebenso wie im Johannesevangelium jede Beziehung auf Jesu Tod; allein ganz mit Unrecht. Wenn in diesen Gebeten der Opfertod Jesu auch nicht ausdrücklich erwähnt wird, so setzt doch die θυσία der Christen die Erkenntnis des Opfertodes Christi, in welchem das christliche Opfer gründet, voraus. Ja die ganze Feier mit den Elementen von Brot und Wein verkündet selbst den Tod des Herrn (cf. 1 Cor. 11, 26); es ist kein Grund vorhanden zu der Meinung, dass die Didache darin nicht die Trennung des Blutes vom Leibe sah, sondern einen andern Gedanken hineinlegte. Die Güter, um deren Verleihung sie bittet, sind nichts anderes als die Frucht des Opferlebens und des Opfertodes Jesu Christi, mit denen das eucharistische Opfer vereint. Das Opferverdienst Jesu bildet die Voraussetzung der erflehten Gaben; diese werden daher vermittelt διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου 9, 3; 9, 4; 10, 2; 10, 3. Bei Paulus, dessen ganze Auffassung von dem Opfertode Jesu beherrscht ist, findet sich der Ausdruck διὰ Ἰησοῦ unzählige Male, sodass die Deckung der Anschauungen hier eine vollständige ist. Jesus ist der παῖς θεοῦ, der Gottesknecht, der Hohepriester durch das Opferverdienst seines Todes (cf. Js. 53, 11).[3]

Die gnadenwirkende Kraft des Todes Christi ist kurz und zusammenfassend erklärt in der allerdings schwierigen[4] Stelle 9, 2. Die Gemeinde dankt beim Kelche dem Vater „für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners, den du uns durch Jesus, deinen Diener, bekannt gegeben.“[5] Christus bezeichnet

---

[1] cf. Rom. 12, 1; Hebr. 13, 15; 1 Petr. 2, 5; Phil. 2, 17. [2] Texte u. Unters. l. c. p. 81. Die gleiche Ansicht ist vielfach vertreten z. B. Spitta, Holtzheuer l. c p 38. [3] Παῖς in diesem Zusammenhang kann nichts anderes als „Knecht“ heissen. cf. Harnack, Texte und Unters. l. c. p. 28. [4] Taylor l. c. p. 163: The „Vine of David“ is a compendium of theology in itself. Harnack (l. c. p. 29) kann auf die Frage nach dem Sinn dieser Stelle nur mit einem non liquet antworten. [5] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ

sich selbst als den wahren Weinstock Joh. 15, 1 cf. Sir. 24, 23; desgleichen wird er oft Sohn Davids genannt Matth. 1, 1; 9, 27; 12, 23 . . . Marc. 10, 47. 48; 12, 35 . . . Luc. 18, 38. 39; 20, 41; Joh. 7, 42; Rom. 1, 3; er ist selbst der wahre David Jer. 30, 9; Ez. 34, 24; 37, 24. 25; Hos. 3, 5. Die Benennung Weinstock ist veranlasst durch den eucharistischen Wein, auf dessen Genuss sich das Dankgebet bezieht. In dem Kelche aber sah die Gemeinde zweifellos das Blut Christi. Es ist hier die innere Einheit von Opfer und Communion auf die kürzeste Weise zum Ausdruck gebracht, das Opferblut enthält die Fülle göttlichen Lebens, die durch den Weinstock dargestellt ist. Christus, der persönlich mit Gott geeinte, lässt in die Seinigen, die mit ihm durch den Genuss seines Opferleibes und Opferblutes wie die Reben mit dem Weinstocke zur Lebenseinheit verbunden sind, die unversiegliche Quelle des ewigen Lebens überströmen.

„David" wird Christus hier genannt, weil dieser israelitische König den zur Auferbauung des Gottesreiches leidenden, kämpfenden, sich opfernden Gottesknecht vorbildet, während sein Sohn Salomon, auf dem die Fülle der Weisheit ruht, den Opfersegen geniesst.

Unsere Auffassung stimmt mit der Erklärung des Clemens von Alexandrien überein, der für diese Stelle angeführt wird, wenn er sagt: „Dieser (nämlich Christus), der den Wein, das Blut des Weinstocks Davids, auf unsere verwundeten Seelen ausgegossen hat."[1] Ähnlich lautet die Deutung des Origenes.[2] Unter dem Weinstocke versteht Clemens den göttlichen Logos, der sein Blut als Trank spendet, wenn er zu Gen. 49, 11 sagt, mit dem Füllen, das der kommende Sprössling Judas an den Weingarten bindet, sei das einfältige und kindliche Volk gemeint, das Christus mit dem Logos verbinde, der durch den Weinstock versinnbildet werde.[3]

ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.

[1] Quis div. salv. c. 29: Οὗτος ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβίδ, ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχάς. cf. Funk l. c. p. 27. [2] Jud. VI, 2. [3] Paedagog. 1, 5, 15: καὶ τὸν πῶλον, φησὶ προσέδησεν ἀμπέλῳ, ἁπλοῦν τοῦτον καὶ νήπιον λαὸν τῷ λόγῳ προσδήσας, ὃν ἄμπελον ἀλληγορεῖ· φέρει γὰρ οἶνον ἡ ἄμπελος ὡς αἷμα ὁ λόγος. cf. Funk l. c.

Justin erklärt gleichfalls die Stelle Gen. 49, 11 vom Mensch gewordenen Logos, der durch sein Leiden jene reinigt, welche an ihn glauben; denn diese seien dargestellt durch sein Kleid, das er im Weine wäscht.[1]

Die Abendmahlsgedanken der Apostellehre gleichen in ihrer Einfachheit und schlichten Grösse den ersten Blüten, welche die Frühlingssonne aus der neubelebten Erde weckt; es sind die ersten Triumphboten, welche frohlockend die Überwindung von Nacht und Tod, den endgültigen Sieg des neuen Lebens, verkünden.

Die ganze Feier wird εὐχαριστία[2] genannt cf. 9, 1. 5. Der Dank ist es vor allem, den diese Gebete zum Ausdruck bringen wollen (9, 1. 2; 10, 1. 2. 3. 4. 6; 14, 1). Das im Abendmahl Dargebotene erscheint darum in erster Linie als Gottes Gnadengabe. Gott verleiht der Welt Christus als Opferbrot, um ihr durch ihn und in ihm alle Güter mitzuteilen. In der Eucharistie wird die Vereinigung mit dem Logos, die bereits in dem Bilde des Weinstockes angedeutet ist, hergestellt; dieser Gedanke bildet die Voraussetzung für das Flehen der Gemeinde um die folgenden Güter, die dem Grundgedanken des Johannesevangeliums, das an die Spitze seiner Entwicklung das Wort des Lebens stellt, entsprechen. Erkenntnis und Leben, ζωὴ καὶ ἀθανασία, hat Christus der Welt gebracht (bei Johannes 1, 14: der Logos voll Gnade und Wahrheit cf. Joh. 17, 3). 9, 3: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns durch deinen Knecht Jesus kund gemacht hast.“[3] 10, 2 wird dem heiligen Vater Dank gesagt „für seinen heiligen Namen, dem er in unseren Herzen eine Wohnung bereitet hat und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die er uns geoffenbart hat durch Jesus, seinen Diener.“[4] Der Name Gottes ist Gott selbst, insofern er sich kund gibt. cf. Joh. 14, 23; 17, 6. 11. 26; 1, 14:

---

[1] Taylor l. c. p. 164 f. cf. Just. Apol. I. c. 32. [2] Dieselbe Bezeichnung bei Justin, Apol. I. c. 66. cf. Ign. Smyr. 7, 1; 8, 1; Philad. 4; Iren. adv. haer. 4, 18, 5. [3] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου. [4] Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου ὀνόματός σου, οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ πίστεως παὶ ἀθανασίας, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου.

ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν. 10, 3 hebt vor allem den Dank für die göttliche Lebensnahrung hervor:[1] „Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen um deines Namens willen; Speise und Trank gabst du dem Menschen zum Genusse, damit sie dir danken, uns aber hast du gnädig verliehen geistige Nahrung und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht.“ cf. Joh. 6, 27. 54. Glaube, Erkenntnis, Leben, Unsterblichkeit, das sind also die in Christus erschienenen Güter, die durch den Genuss seines Fleisches und Blutes, durch die Vereinigung mit seinem Opfer, in uns übergehen.

Die eucharistische Gottesvereinigung der Kirche auf Erden ist Vorbild des seligen Gottesgenusses im Reiche der Vollendung, nach welchem die Gemeinde sehnlich verlangt. 9, 4: „Wie dieses Brot, das auf den Bergen zerstreut war, zur Einheit zusammengeführt wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden; denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit.“[2] Die ἐκκλησία auf Erden ist der Zustand der Zerstreuung, der Gegensätze, des Kämpfens und Leidens, in der βασιλεία sind alle eins in Gott, welcher Lösung aller Gegensätze, das Ziel aller Sehnsucht ist.

Mit aller Macht kommt die eschatologische Stimmung der Gemeinde bei der Eucharistiefeier 10, 5 und 6 zum Durchbruch:[3] „Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Übel (cf. Matth. 6, 13; Joh. 17, 15) und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zusammen von den

[1] 10, 3: Σύ, δέσποτα παντοκράτορ, ἔκτισας τὰ πάντα ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός σου, τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν, ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ ἐχαρίσω πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτὸν (diese Worte werden μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι gesprochen, nachdem in dem unmittelbar vorhergehenden Capitel 9 die Gebete über das κλάσμα und das ποτήριον angeführt sind, also von einer Agape keine Spur) καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδός σου. [2] Ὥσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὀρέων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αἰῶνας. [3] 10, 5: Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι (cf. Joh. 17, 23; 1 Joh. 2, 5) αὐτὴν ἐν τῇ ἀγαπῇ σου καὶ σύναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιασθεῖσαν, (cf. Joh. 17, 19) εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας αὐτῇ. 10, 6: Ἐλθέτω ἡ χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος, Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστι, ἐρχέσθω· εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαρὰν ἀθά· ἀμήν.

vier Winden, in dein Reich, das du ihr zubereitet. „Es komme die Gnade und vorübergehe diese Welt. Hosanna dem Gotte[1] Davids! Wenn einer heilig ist, der komme; wenn er es nicht ist, so thue er Busse. Der Herr kommt! (oder: Herr, komme!) Amen.“ Der eschatologische Charakter dieser Gebete ist sicher, wenn dieselben nach dem eucharistischen Mahle stattfanden; sie sind der unmittelbar hervorbrechende Ausdruck der höchsten Begeisterung der von der Liebe zu Christus und dem Leben in Christus ganz durchdrungenen Gemeinde und darum durchaus nicht „ausserordentlich hart und gekünstelt“ wie Haupt gegen Harnack meint.

β) Clemens von Rom

bietet uns zwar keine besonderen Erörterungen über den Abendmahlsgedanken, allein er mag deshalb hier nicht unerwähnt bleiben, weil man aus seinem Briefe an die Corinther die Entwicklung der damaligen gottesdienstlichen Verhältnisse und der Liturgie soweit ersehen kann, dass sich daraus unmittelbar die Bedeutung erschliessen lässt, welche seine Zeit der Handlung Jesu beilegte.

Über die geschichtliche Autorität des hl. Clemens von Rom kann kein Zweifel bestehen, da bereits Irenaeus[2] von ihm bezeugt, dass er nach den Aposteln „an dritter Stelle den Episkopat übernahm, die heiligen Apostel selbst gesehen hatte, mit ihnen verkehrte, deren Predigt ihm noch in den Ohren klang, deren Lehre ihm noch vor Augen stand, und zwar war er nicht allein, sondern es waren damals noch Viele übrig, die von den Aposteln unterrichtet worden waren.“

Irenaeus bezeugt an der gleichen Stelle auch die Abfassung des Corintherbriefes durch Clemens, die seiner Angabe zufolge zu dem Zwecke geschah, die Korinther, unter welchen eine nicht geringe Spaltung entstanden war (στάσεως οὐκ ὀλίγης τοῖς ἐν Κορίνθῳ γενομένης ἀδελφοῖς), zum Frieden zurückzuführen, ihren Glauben zu erneuern (ἀνανεοῦσα τὴν πίστιν αὐτῶν) und die kürz-

---

[1] Ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ behält Harnack (cf. Texte u. Unters. l. c.) unbedenklich bei. Bryennios glaubte, es in υἱῷ Δ. umändern zu müssen trotz der unzweifelhaften handschriftlichen Bezeugung. Wir sehen hier den Glauben an die Gottheit Christi klar ausgesprochen. [2] Adv. haer. lib. 3. c. 3, 3 (M. P. gr. T. 7 p. 849 f.).

lich von den Aposteln empfangene Überlieferung mitzuteilen." Unser Brief wird bereits von Polycarp in seinem Philipperbriefe benutzt und von Bischof Dionysius von Korinth um die Mitte des zweiten Jahrhunderts erwähnt, sodass „denn auch nach der Herausgabe des Briefes nur vereinzelte Bedenken gegen die Autorschaft des hl. Clemens laut geworden sind und in der Gegenwart scheint der Zweifel allgemein verstummt zu sein."[1]

Clemens will die korinthischen Brüder zur Ordnung zurückführen und ermahnt sie deshalb im vierzigsten Kapitel zur sorgfältigen Verrichtung der Opfer und des heiligen Dienstes (τὰς δὲ προσφορὰς καὶ λειτουργίας ἐπιτελεῖσθαι), die nach dem Befehle des Herrn nicht ordnungslos (ἀτάκτως), sondern zu bestimmten Zeiten und Stunden vorgenommen werden sollen. „Wo und von wem er sie vollzogen haben will, hat er selbst durch seinen heiligen Willen festgesetzt, damit alles würdig (ὁσίως) nach seinem Wohlgefallen geschehe und so seinem Willen wohlgefällig (εὐπρόσδεκτα = gut aufgenommen werde) sei. Diejenigen also, welche zur vorgeschriebenen Zeit ihr Opfer darbringen, sind Gott wohlgefällig (εὐπρόσδεκτοι) und selig; denn dadurch, dass sie den Geboten des Herrn folgen, versündigen sie sich nicht. Denn dem Hohenpriester sind besondere Dienste zugeteilt, den Priestern ist ihr besonderer Platz angewiesen, und den Leviten obliegen besondere Leistungen; der Laie ist an die Laienvorschriften gebunden".

Kapitel 41 fährt er fort: „Jeder von uns, Brüder, soll in seiner besonderen Stellung (ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι) Gott mit gutem Gewissen Dank sagen (εὐχαριστείτω) in Ehrfurcht, ohne die bestimmte Grenze seines Amtes zu überschreiten (ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα). Nicht überall, Brüder, werden immerwährende oder Weihe- oder Sünd- oder Schuldopfer dargebracht, sondern nur in Jerusalem; und dort wird nicht an jedem beliebigen Orte geopfert, sondern im Vorhofe des Tempels am Altare, nachdem das Opfer (τὸ προσφερόμενον) vorher sorgfältig vom Hohenpriester und den genannten Dienern untersucht worden ist. Diejenigen, welche etwas gegen seinen Willen thun, werden mit dem Tode gestraft. Ihr sehet, Brüder, je grösserer Erkenntnis wir gewürdigt wurden, desto grösserer Gefahr sind wir ausgesetzt."

[1] Bardenhewer l. c. p. 41.

Kapitel 44 mahnt Clemens weiter, es sei Unrecht, diejenigen, welche rechtmässig ihr Amt erlangt und nach dem Zeugnisse aller dasselbe lange Zeit gut verwaltet haben, ohne gerechte Ursache zu entsetzen. „Denn es wird eine nicht geringe Sünde für uns sein, wenn wir diejenigen des Bischofsamtes berauben, welche ohne Tadel und würdig die Gaben dargebracht haben (τοὺς ἀπέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν).

Kapitel 36 endlich wird Christus „Hoherpriester unserer Opfer" genannt (ἀρχιερεὺς τῶν προσφορῶν ἡμῶν).

Die Leugnung des Opfers und des Priestertums bei Clemens kann nur in der aus Voreingenommenheit hervorgehenden Voraussetzung geschehen, Clemens könne nicht von einem Opferpriestertum sprechen. Τὰ δῶρα erklärt Höfling [1] von den „Oblationen der Gemeindeglieder, den Vorstehern der Gemeinde komme ein προσφέρειν derselben im engeren Sinne nur insofern ausschliesslich zu, als sie die liturgischen Gebete, unter welchen die Gaben Gott dargebracht werden sollten, zu sprechen und für die rechte Verwendung derselben zum Dienste Gottes zu sorgen hatten."

Allein die von Clemens gebrauchten Bezeichnungen weisen durchweg direkt auf das Opferpriestertum hin, an eine derartige Aufgabe der Vorsteher erinnern sie aber gar nirgends. Προσφέρειν ist die eigentliche Aufgabe der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, sie heissen darum ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντες τὰ δῶρα, die Gaben heissen προσφοραί, λειτουργίαι der Gottesdienst.

Besonders merkwürdig ist es aber, dass er in dem nämlichen Zusammenhange, wo er zur ordnungsmässigen Darbringung der προσφοραί und zur rechten Feier des Gottesdienstes mahnt, das alttestamentliche Priestertum mit seinen strengen Vorschriften als Beispiel anführt und zwar in der Weise, dass er dasselbe wie eine gegenwärtig noch bestehende Sache behandelt, obwohl zur Zeit der Abfassung des Briefes Jerusalem bereits zerstört war. Das Opferpriestertum nach dem Vorbilde des alten Testaments ist ihm etwas so Selbstverständliches, dass er aus demselben die Vorstellungen in das neue Testament überträgt und demselben unbedenklich die Bezeichnungen für das Priestertum der Kirche entnimmt. Christus ist nach Kapitel 36

[1] l. c. p. 26.

der Hohepriester unserer Opfer. Es hat sich also nach Clemens aus dem Priestertum Jesu Christi, welcher als der einzige Hohepriester seine gotterfüllte Menschheit in der Eucharistie als Opferspeise darbietet, ein förmliches Priestertum des neuen Testaments entwickelt, durch dessen Dienst das eine Opfer Christi flüssig gemacht wird.

γ) Ignatius von Antiochien.

Ein weiteres Denkmal für den Beweis, welch tiefe Wurzeln der Gedanke Jesu in der erhabenen Auffassung des Johannes-Evangeliums in der ersten Christenheit geschlagen hat, bilden die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien; der Abendmahlsgedanke hat sich mit seinem ganzen Bewusstsein verschmolzen, sodass sein ganzes Leben von demselben durchdrungen ist. Er bietet uns die reifen Früchte dar, die an dem Baume des von Christus in die Menschheit eingesenkten neuen Lebens gewachsen sind.

Ignatius ist Bischof von Antiochien am Ausgang des ersten und Anfang des zweiten Jahrhunderts; sein Tod fällt in die Jahre 107—117; der Versuch Harnacks, denselben auf das Jahr 138 herabzurücken, „ist von allen Seiten als unbegründet abgewiesen worden.“ [1]

Für die Ächtheit der sieben Briefe sprechen die besten äusseren Zeugnisse,[2] „welche bis auf die Entstehungszeit der Briefe selbst zurückreichen; sie ist daher für jeden Unbefangenen ausser Zweifel gestellt.“ [3] Nur innere Schwierigkeiten vermag man denselben gegenüberzustellen, die jedoch in dogmatischen Vorurteilen gründen. Die neueste kritische Behandlung derselben durch E. v. d. Goltz nimmt daher auch die Ächtheit derselben in der kürzeren Recension an.[4]

Ignatius schreibt seine Briefe auf dem Wege zum Martyrium. Dieselben atmen eine liebeglühende Begeisterung für

---

[1] cf. Bardenhewer l. c. p. 60. [2] Eus. Hist. eccl. 3, 36 erwähnt alle sieben Briefe der Reihe nach einzeln als Bestandteile einer Sammlung von Briefen unter dem Namen des hl. Ignatius von Antiochien; ferner Orig. (Prol. in Cant. u. Hom. 6. in Luc.); Iren. adv. haer. 5, 28, 4. Polycarp. Ep. ad Phil. 13, 2. [3] Bardenhewer l. c. p. 66. [4] Texte u. Unters. XII, 3, 1895; cf. weiter Funk, die Echtheit der Ignatiusbriefe 1883; Kirchengesch. 1898 p. 88.

Christus; es ist das höchste Ziel seiner Sehnsucht, mit Christi Opfer durch die völlige Hingabe seiner selbst vereinigt zu werden, mit Christus zu ersterben, um mit Christus zu leben. Wie die Gemeinde in der Didache bei der Feier der hl. Geheimnisse sich lebendig in den Augenblick der Ankunft des Herrn versetzt, so ist auch das Auge des hl. Ignatius ganz von der Erde hinweg auf Gott gerichtet, dessen vollkommener Besitz ihm durch den Tod vermittelt werden soll; es ist sein einziger Gedanke, dass die Vereinigung mit Jesus in der Liebe durch die Hingabe seines Lebens übergehen soll in die volle Vereinigung, in den seligen Gottesgenuss.

In dem Briefe an die Römer c. 4 spricht er sein stürmisches Verlangen nach dem Martyrium aus, um zu Gott zu gelangen. In dem Genuss des eucharistischen Opferbrotes sieht er das Bild unserer vollkommenen sittlichen Einigung mit dem Opfer Christi, unserer Umwandlung in Christus und der innigsten Gottesgemeinschaft: „Lasset mich zum Frasse der wilden Tiere werden, durch welche ich zu Gott gelangen kann. Weizenkorn Gottes bin ich und unter den Zähnen der Tiere will ich zermahlen werden, um als reines Brot Christi befunden zu werden. . . . Bittet Christus für mich, damit ich durch diese Werkzeuge als Opfer befunden werde. . . . Wenn ich leide, so bin ich ein Freigelassener Jesu und werde in ihm frei auferstehen.“ [1] Ad Rom. 6 spricht er seine Sehnsucht nach dem reinen Lichte aus.[2] Einen ähnlichen Gedanken enthält c. 7 des Briefes an die Römer; der selige Genuss des Lebens in der Gottschauung ist vorgebildet in der Eucharistie, weshalb er diese zur Grundlage seiner Vorstellung von dem jenseitigen Gottesgenuss nimmt. Die Vereinigung mit Christus ist ihm identisch mit der Vereinigung mit Gott: „Meine Liebe ist gekreuzigt und es ist in mir kein irdisches Feuer. Ein lebendiges Wasser ist in mir, das innerlich zu mir spricht: Komme zum Vater! Ich freue mich nicht über eine Speise der Vergänglichkeit und nicht über die Freuden dieses Lebens. Brot Gottes will ich, himmlisches Brot, Brot des Lebens, welches ist das Fleisch Jesu Christi, des Sohnes Gottes, der später aus dem Samen Davids und Abra-

[1] Rom. 4. (M. P. gr. T. 5 p. 689). [2] Rom. 6. (M. l. c. p. 692).

hams geworden ist. Und Trank Gottes will ich, sein Blut, welches ist unvergängliche Liebe und ewiges Leben."[1] Erhabener lässt sich der Gedanke der Eucharistie, das Streben nach vollkommener Vereinigung mit Gott und nach dem Genuss seiner unendlichen Lebensfülle, wohl nicht aussprechen.

Ignatius fasst die Eucharistie als Vermittlung göttlichen, unsterblichen Lebens. Dies spricht er direkt aus in dem Briefe an die Magnesier c. 20: „Ein Brot brechend, welches ist die Arznei der Unsterblichkeit, Gegengift gegen den Tod, um in Jesus Christus zu leben für und für."[2]

Im Briefe an die Ephesier c. 13 mahnt er zur häufigen Feier der Eucharistie und zum Lobpreis Gottes; denn so werden die Kräfte des Satans gebrochen und in der Gemeinschaft des Glaubens sein verderblicher Einfluss zu nichte gemacht.[3]

Der Genuss des einen Leibes und des einen Blutes Christi ist ihm Symbol der Einheit der Gemeinde. (cf. 1 Cor. 10, 17). Mit dieser inneren Einheit in Christo begründet er die Mahnung zur Eintracht in der Gesinnung und die Einheit der kirchlichen Hierarchie. Im vierten Capitel des Briefes an die Philadelphier schreibt er: „Strebet also nach einer Eucharistie. Denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesu Christi und ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, wie ein Bischof zugleich mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten; damit ihr, was ihr thut, nach dem Willen Gottes thut."[4] cf. Ad Smyr. c. 8: „Jene Eucharistie soll gelten, die unter dem Bischofe oder seinem Bevollmächtigten vollzogen wird. . . . Ohne den Bischof darf weder getauft noch ein Liebesmahl gefeiert werden."[5]

In der Eucharistie handelt es sich um den Opferleib Christi; das spricht Ignatius im siebten Capitel des Briefes an die Smyrnäer ausdrücklich aus: „Sie enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht zugeben, dass die Eucha-

---

[1] Ad Rom. c. 7 (M. l. c. p. 693). [2] Ad Magnes. c. 20 (M. l. c. p. 661) ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. [3] Ad Eph. c. 13 (M. l. c. p. 656). [4] Ad Philad. c. 4 (M. l. c. p. 699): Σπουδάζετε οὖν μιᾷ Εὐχαριστίᾳ χρῆσθαι· μία γὰρ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ ἓν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ ὡς εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις· ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ Θεὸν πράσσητε. [5] Ad Smyr. c. 8 (M. l. c. p. 714).

ristie das Fleisch unsers Erlösers Jesu Christi ist, das für unsere Sünden gelitten hat und das der Vater durch seine Güte erweckte. Diejenigen nun, welche der Gabe Gottes widersprechen, fallen dem Tode anheim durch ihren Streit. Die Liebe wäre für sie von Nutzen, damit sie auch auferstehen.“ [1]

ε) Justin der Martyrer.

Die Abendmahlsgedanken Justins dürfen wir deshalb für unseren Beweis nicht ausser acht lassen, weil es in erster Linie innere, philosophische Gesichtspunkte waren, die ihn zur Annahme des Christentums führten. Er verlangt nach einer wahrhaft genügenden Welterklärung. In der Lehre Jesu von Nazareth findet sein forschender Geist die bei den Philosophen vergeblich gesuchte Befriedigung.

Justin lebt in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, seine Heimat ist Palästina, der Schauplatz seiner Thätigkeit Rom, er steht also zeitlich und örtlich der Quelle der christlichen Tradition sehr nahe und nur die zuverlässigsten Gründe konnten es sein, welche ihn zur Annahme des Christentums veranlassten. Er hatte es mit einer noch nicht lange bestehenden, von der damaligen gebildeten Welt grösstenteils missachteten, religiösen Genossenschaft zu thun, der man den unsinnigsten Aberglauben zuschrieb; wenn er sich trotzdem zu ihr bekannte, so wird man wohl annehmen dürfen, dass er auch in dem Glauben des gewöhnlichen christlichen Volkes seiner Zeit nichts der Vernunft Widersprechendes fand.

Von Justin dürfen wir mit vollem Recht erwarten, dass er auch die in der christlichen Kirche geübte Praxis der Eucharistiefeier, welche die höchsten Anforderungen an das gläubige Denken stellt, nach ihrer geschichtlichen Überlieferung wie nach ihrem inneren Gehalte genau prüfte und in ihrem Zusammenhang mit dem Grundgedanken des Christentums erkannte.

In der That, wie es seinem philosophischen Denken ent-

---

[1] Ad Smyr. c. 7 (M. l. c. p. 714): Εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν Εὐχαριστίαν σαρκα εἶναι τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ Πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερεν δὲ αὐτοις ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.

spricht, führt Justin seine Auffassung vom Abendmahl vor allem auf den Logosgedanken zurück. Um seine Worte gebührend zu würdigen, müssen wir uns daher seine Logoslehre einigermassen vergegenwärtigen. Dem Inhalte nach ist sein Logos wesentlich biblisch, den Rahmen dagegen, das äussere Gewand, die begriffliche Bestimmung leiht ihm die philonische Philosophie.[1]

Wenn auch Justin ebenso wie die anderen Apologeten seiner Zeit in der näheren Bestimmung des trinitarischen Wesens Gottes noch nicht zu völliger Klarheit vorgedrungen ist, so ist doch seine Vorstellung von Gott rein und erhaben und stimmt mit der hl. Schrift und dem Christentum vollkommen überein.

Wenn Justin das unerfassliche Wesen Gottes durch einen möglichst entsprechenden Namen zu bezeichnen sucht, so nennt er ihn die Wahrheit schlechthin, den Vater des Alls, die absolute Intelligenz, die Allvernunft.[2] Gott ist ihm aber nicht abstrakte, kraftlose Idee wie dies bei Plato und Philo der Fall ist, Justin fasst ihn vielmehr als lebendige Ursächlichkeit, als substantielle Thätigkeit.

Gott ist bei Justin die unendliche Vollkommenheit, alles Niedrige, Sinnliche, Beschränkte muss darum von ihm ferngehalten werden. Nach einer Reihe von Stellen ist Gott so erhaben und so reich an Lebensinhalt, dass es gar keinen vollgenügenden Namen für ihn gibt, vielmehr sind die Namen Gottes nur Stützpunkte für die menschliche Schwachheit.[3]

Der Sohn Gottes oder der Logos ist der ewige Gottesgedanke, der vor aller Schöpfung persönlich und Gott gleich aus dem Vater als dessen ewige Denkthat hervorgeht. Semisch behauptet, Justin „adoptiere die philonische Scheidung des Logos in einen immanenten und transeunten. Er betrachte das Göttliche in Jesus als ursprünglich rein eigenschaftliche und erst später hypostasierte Vernunftkraft Gottes, schreibe ihm demgemäss wohl eigenschaftliche, aber keine persönliche Ewigkeit

---

[1] cf. Semisch l. c. p. 278. [2] cf. De ressurr. c. 1 (M. P. gr. T. 6. p. 1513): ἔστιν δὲ ἀλήθεια ὁ θεός, ὁ Πατὴρ τῶν ὅλων, ὅς ἐστι νοῦς τέλειος. Ibid. c. 8 (M. l. c. p. 1585): 'Αλλ' οὐχ ὁ ἄφθαρτος τοιοῦτος, οὐκ ἄφρων ὁ τῶν ὅλων πέφυκε νοῦς. Νοῦς ist zwar ein philonischer Terminus, aber nicht im philonischen Sinne gemeint. [3] Apol. I. c. 63 (M. l. c. p. 424): τὸν ἀνωνόμαστον θεόν. Apol. I. c. 61 (M. l. c. p. 421).

zu. Solange der Logos in Gott ruhte, war er mit dessen Substanz wesentlich identisch, oder vielmehr verhielt sich zu ihr wie ein Teil zum Ganzen; erst durch das Heraustreten aus der Wesenheit Gottes gelangte er zu persönlicher Selbständigkeit. Als die Epoche, um welche der Logos aus Gott heraustrat, dachte er sich die Zeit der Weltschöpfung." Beides, sowohl die eigenschaftliche Immanenz und den hypostatischen Hervorgang, als auch das ewige und vorweltlich-zeitliche Sein des Logos findet Semisch deutlich, wie er sagt, in folgenden zwei Stellen ausgesprochen Apol. II, 6 (M. l. c. p. 453): ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε· Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρῖσθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι᾽ αὐτοῦ τὸν Θεὸν λέγεται. Die andere Stelle findet sich Dial. c. Tr. c. 62 (M. l. c. p. 617): τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ. Semisch übersetzt: „Der Sohn Gottes, welcher allein im eigentlichen Sinne Sohn heisst, der Logos, welcher vor allen Geschöpfen mit Gott war und gezeugt wurde, als jener durch ihn alles schuf und ordnete, wird Christus genannt."[1] Allein bei dieser Übersetzung ist völlig übersehen, dass συνεῖναι mit γεννᾶσθαι durch καί-καί verbunden ist, wodurch die beiden Participien als g l e i c h z e i t i g neben einander geltend hingestellt werden. Beide Prädikate, das immanente Sein und das Gezeugtwerden, sind dem Logos in seiner vorweltlichen Existenz in g l e i c h e r Weise zugeschrieben; daher ist genau nach dem Wortlaut zu übersetzen: welcher s o w o h l mit dem Vater war a l s a u c h (gleichzeitig!) gezeugt wurde, als jener durch ihn u. s. w. Damit ist aber das p e r s ö n l i c h e Sein des vorweltlichen Logos klar ausgesprochen. Συνεῖναι, von einem unpersönlichen Gedanken gesagt, wäre gewiss eine sonderbare Ausdrucksweise.

Die zweite Stelle bildet nur die Bestätigung für unsere Erklärung. „Der vor allen Geschöpfen von dem Vater erzeugte Sohn[2] w a r bei dem Vater"; wenn aber der Logos als γέννημα

---

[1] cf. l. c. p. 278. [2] γέννημα = das Erzeugte, der Sprössling (cf. Benseler, Schulwörterb. p. 146). Dass Justin hier das etwas fremd klingende προβάλλεσθαι gebraucht, thut nichts zur Sache; sagt er ja ebenso γεννᾶσθαι und, was unsere Auffassung bestätigt, προέρχεσθαι. cf. Dial. c. Tr. c. 100

προβληθέν, als Sohn, vor der Weltschöpfung mit dem Vater war (Imperfekt!), so ist damit dessen vorzeitlich-persönliches Dasein ganz ausser Frage gestellt. Justin kann deshalb auch vom Logos sagen, er sei schon vor der Weltschöpfung Gott.[1] Er setzt in seiner Apologie die Erzeugung des Logos mit der Weltschöpfung in Verbindung, um dem theologisch weniger geübten Denken seiner Adressaten einen vermittelnden Stützpunkt zu bieten. Was hätte sich auch ein Heide, dem der Begriff „ewig" fremd war, unter einer „ewigen" Erzeugung vorstellen sollen? Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet hat sich Justin sogar sehr gut ausgedrückt.

Wenn man von der Erzeugung des Logos spricht, so müssen nach Justin alle sinnlichen Vorstellungen fern gehalten werden. Er gibt darum für das Wesen desselben eine Reihe von Bestimmungen, welche alles Sinnliche ausschliessen und den Logos ganz in die Höhe des rein geistigen Gottesbegriffs erheben. „Im Anfang vor allen Geschöpfen hat Gott aus sich eine Vernunftkraft erzeugt,[2] welche auch Herrlichkeit des Herrn vom heiligen Geiste genannt wird, manchmal Sohn, manchmal Weisheit, manchmal Bote, manchmal Gott, manchmal Herr und Logos ..."[3] Eine Analogie für den Hervorgang des Logos findet er in der menschlichen Denkthätigkeit. Er fährt nämlich fort:[4] „Wie wir das auch bei uns sehen. Denn wenn wir ein Wort hervorbringen, erzeugen wir ein Wort, aber dies geschieht nicht durch eine Lostrennung, sodass unser Gedankeninhalt vermindert würde." Eine weitere Analogie sieht er im Feuer,[5] aus dem die Flamme hervorgeht, ohne dass es abnimmt.

Und nun welche Wirksamkeit kommt dem Logos bei Justin in der Welt zu? Im sechsundvierzigsten Capitel der ersten Apologie heisst es: „Dass Christus der Eingeborene Gottes sei, haben wir erfahren und bemerkt, dass er der Logos ist, an

(M. l. c. p. 709): Υἱὸν . . . ἀπὸ τοῦ Πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα.

[1] Dial. c. Tr. c. 56 (M. l. c. p. 600): τὸν καὶ πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν. cf. Apol. I. c. 63 (M. l. c. p. 425): ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος ὢν τοῦ Θεοῦ καὶ Θεὸς ὑπάρχει. [2] γεγέννηκε; das Perfekt bezeichnet die dauernde Vollendung cf. Englmann, Gramm. 5. Aufl. § 138, der Aorist den Eintritt der Handlung ibid § 139. [3] cf. Dial. c. Tr. c. 61 (M. l. c. p. 613). [4] Ibid. p. 616. [5] Ibid.

dem das ganze Menschengeschlecht teil hatte. Und diejenigen, welche mit dem Logos lebten, sind Christen, auch wenn sie für gottlos gehalten wurden."[1] Im dreiundsechzigsten Kapitel derselben Apologie sagt er: „Der Logos Gottes ist sein Sohn, wie wir vorher gesagt haben. Er wird auch Bote und Gesandter genannt. Denn er selbst kündet alles, was man erkennen muss und er wird gesandt, um mitzuteilen, was verkündet wird, wie auch unser Herr selbst sagte: „Wer mich hört, hört den, der mich gesandt hat".[2] (cf. Luc. 10, 16).

In Christus also ist der Logos, dessen Keime dem ganzen Menschengeschlechte eingepflanzt sind,[3] an dem das ganze Menschengeschlecht teil hatte, der nie aufhörte, in der Menschheit zu wirken und sich zu entfalten, weshalb auch alles Gute, das die Heiden leisteten, den Christen gehört,[4] persönlich, in seiner ganzen Fülle erschienen. Das Christentum ist also nach Justin die Religion des Logos, die Religion des göttlichen Lichtes, das Christus durch die persönliche Einigung mit der menschlichen Natur in die Menschheit einsenkt, um der in der Nacht der Sünde ersterbenden Erde von neuem den Weg zu eröffnen zum Urquell der Wahrheit und des Lebens.

Mit dieser erhabenen Auffassung der Inkarnation steht Justins Abendmahlslehre in engster Verbindung, sodass sie in der That im höchsten Grade geeignet ist, uns einen Blick in die unerschöpfliche Tiefe der Einsetzung Jesu zu eröffnen.

Den äusseren Verlauf der Feier[5] erzählt Justin mit grosser Ausführlichkeit, ohne auf die Schranken zu achten, durch welche die christliche Arkandisciplin den unberufenen Blick von den heiligen Geheimnissen fernhält. Darauf schildert er die Bedeutung dieser Speise, welche Eucharistie genannt wird. Vorbedingung des Empfangs ist der Glaube, die Reinigung von Sünden im Bade der Wiedergeburt und eine christliche Lebensführung; die Eucharistie als die reale Einigung mit Christus erscheint somit als der Höhepunkt des ganzen Heilsstrebens.

---

[1] Apol. I. c. 46 (M. l. p. 397). [2] Apol. I. c. 63 (M. l. c. p. 424). [3] Apol. II. c. 8 (M. l. c. p. 457): ὡς καὶ ἔν τισιν οἱ ποιηταὶ διὰ τὸ ἔμφυτον παντ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου μεμισῆσθαι καὶ πεφονεῦσθαι οἴδαμεν. [4] Apol. II. c. 13 (M. l. c. p. 465): Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστι. [5] cf. Apol. I. c. 65 (M. l. c. p. 428).

Justin sieht in der Gegenwart Christi in der Eucharistie eine Darstellung der zu unserem Heile vollzogenen Inkarnation des Logos und setzt sie dieser vollständig parallel. „Nicht [1] als gemeines Brot und gemeinen Trank nehmen wir diese, sondern wie der durch das Wort Gottes Fleisch gewordene Jesus Christus, unser Erlöser, zu unserem Heile Fleisch und Blut annahm, so wurden wir belehrt, dass auch die durch das von ihm herstammende Gebetswort konsekrierte Speise, von der unser Fleisch und Blut gemäss der Umwandlung genährt werden, jenes Fleisch gewordenen Jesus Fleisch und Blut sei.“

Justin fasst demgemäss das ganze Leben Jesu als ein Opfer, dessen Frucht in der Eucharistie dargeboten wird. Wenn er das eucharistische Fleisch und Blut Christi nicht ausdrücklich in Beziehung zum Kreuzestode Jesu bringt, so liegt der Grund darin, dass er nicht eigentlich die innere Bedeutung des christlichen Abendmahls und dessen Zusammenhang mit dem Leben Jesu erklären will, sondern nur den göttlichen Inhalt der Speise, in welcher der Logos, Gott, die ewige Wahrheit, in Christi Fleisch und Blut sich mitteilt. Es handelt sich nicht um einen sinnlichen Genuss, sondern um eine Speise für das geistige Leben,[2] um eine Nahrung der Seele, um eine Einigung mit dem Opfer Christi, in welchem der göttliche Logos sich zu unserem Heile in das Fleisch herabgesenkt hat.

Wie bei Johannes, so erscheint bei Justin das ganze religiöse Glauben, Hoffen und Lieben als Genuss der göttlichen Opferspeise, welche der Logos darbietet, dessen irdische Vollendung die sakramentale Einigung bildet.

Der Glaube an die reale Gegenwart Christi bei Justin ist bei dieser Gegenüberstellung von Abendmahlsbrot und Inkarnation nicht zu leugnen.

---

[1] Apol. I. c. 66 (M. l. c. p. 428 f.): Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. [2] Κατὰ μεταβολήν, gemäss der Umwandlung, d. h. wir geniessen die Speise in dem Sinne, wie es ihr Charakter als Fleisch und Blut Christi verlangt.

Ebenso unzweifelhaft ist der Opfercharakter der Eucharistie dadurch ausgesprochen, dass sie dem Heilsleibe Christi parallel gedacht ist. Doch erklärt sich Justin im Dialog mit Trypho[1] darüber noch genauer: „Das Opfer von Waizenmehl, welches im alten Bunde die vom Aussatz Genesenen darbringen mussten, ist ein Typus des Brotes der Eucharistie, welches Jesus Christus zum Andenken an sein Leiden einsetzte.“ Er führt sodann Malachias 1, 10—12 an, wo die Verwerfung der jüdischen Opfer geweissagt wird und fährt fort: „Die Opfer der Eucharistie aber, die wir Heidenvölker ihm allerorts darbringen, nämlich das Brot der Eucharistie und ebenso den Kelch der Eucharistie, verkündet er damals voraus, indem er sagt, dass wir seinen Namen ehren, ihr aber ihn entweiht.“ cf. ferner Dial. c. Tryph. c. 117 (M. l. c. p. 745); Apol. I. c. 10 erklärt Justin nur die materiellen Opfer für zwecklos (M. l. c. p. 340).

ε) **Irenaeus.**

Ein gewichtiges Zeugnis für die hohen Gedanken, welche die älteste Kirche in der Eucharistie fand, legt der heilige Irenaeus, Bischof von Lyon, ab, der um das Jahr 202 in der Verfolgung des Septimius Severus den Martertod erlitt. Den Nachweis für die geschichtliche Zuverlässigkeit seiner Lehre erbringt er selbst. Nachdem er die Continuität der christlichen Überlieferung an der ununterbrochenen Succession der Bischöfe der römischen Kirche „als der grössten, der ältesten, allen bekannten, die von den beiden glorreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom begründet und eingerichtet wurde,“ dargelegt hat,[2] fährt er fort, um für sein persönliches Zeugnis eine feste Grundlage zu haben:[3] „Und Polycarp nun wurde nicht blos von den Aposteln unterrichtet und verkehrte mit vielen derselben, die unsern Herrn gesehen haben, sondern er wurde auch von den Aposteln in Asien in der Kirche zu Smyrna als Bischof eingesetzt, den auch wir gesehen haben in unserer frühesten Jugend. Er lehrte immer das, was er von den Aposteln gelernt hatte, was auch die Kirche überliefert[4] und das allein ist wahr. Zeugnis dafür legen alle Kirchen in Asien ab, ebenso

[1] Dial. c. Tryph. c. 41 (M. l. c. p. 564). [2] cf. Adv. haer. lib. 3. c. 3, 2. (Stieren l. c. 1. Bd. p. 428). [3] Adv. haer. lib. 3. c. 3, 4 (Stieren l. c. p. 433). [4] Im lat. Texte: quae et ecclesiae tradidit.

wie die bisherigen Nachfolger des Polycarp.“ Damit aber schöpft er seinen Glauben unmittelbar aus der Urquelle und wir sind zur Annahme berechtigt, dass seine Bemerkungen über die Eucharistie, ebenso wie die Voraussetzungen, welche dieselben für die Person Christi fordern, auch von dem Glauben derjenigen gelten, welche den Herrn gesehen hatten. Irenaeus zieht aus der Thatsache, dass der Glaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl allgemein verbreitet ist, Folgerungen, die er den Gnostikern entgegenhält, und liefert so den Beweis, dass dieses Geheimnis seiner Zeit nicht ein unverständliches Buch war, das man mit blindem Glauben verehrte, sondern ein reicher Lichtquell, in den man eindrang, um ihn für das Leben zu verwerten.

Die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen spricht Irenaeus oft aus: „Dass das Wort d. h. der Sohn immer bei dem Vater war, haben wir vielfach dargethan. Dass aber auch die Weisheit, welche ist der Geist, bei ihm war vor aller Schöpfung, sagt er durch Salomon: Der Herr hat die Erde durch die Weisheit gegründet und durch die Klugheit befestiget die Himmel. Durch seine Weisheit sind die Abgründe hervorgebrochen und die Wolken rinnen in Tau zusammen. (Prov. 3, 19. 20); dazu führt er noch an Prov. 8, 22 ff.; ibid. v 27 ff.[1]

In seinem ewigen Worte hat Gott die Welt geschaffen. Es sei hier nur auf folgende zusammenfassende Stellen verwiesen: „Nicht also Engel haben uns geschaffen und gebildet, und Engel konnten nicht das Bild Gottes schaffen; kein anderer als das Wort Gottes, keine Kraft, die weit absteht von dem Vater des Alls. Auch brauchte Gott diese nicht, um das zu schaffen, was er bei sich selbst bestimmt hatte, als ob er selbst keine Hand hätte. Denn es ist bei ihm immer das Wort und die Weisheit, der Sohn und der Geist, durch welche und in welchen (per quos et in quibus) er alles frei und selbständig geschaffen hat, zu welchen er auch spricht, wenn er sagt: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse.“[2] „Es ist also ein Gott, der durch das Wort und die Weisheit alles geschaffen und geordnet hat.“[3]

---

[1] cf. Adv. haer. lib. 4. c. 20, 3. [2] Adv. haer. lib. 4. c. 20, 1 (Stieren l. c. p. 622). [3] Adv. haer. lib. 4. c. 20, 4 (Stieren l. c p. 624): Unus igitur Deus, qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia.

Christus ist der in der Zeit Mensch gewordene Sohn Gottes; Zweck der Menschwerdung aber ist die Vergöttlichung des Menschen durch Vermischung mit dem göttlichen Worte, die Erlösung des Menschen aus der Knechtschaft der Materie zur Freiheit des Geistes und zwar soll auch die Materie in die Verklärung des Geistes emporgehoben werden. „Hinwiederum aber verharren diejenigen, welche ihn (Christus) für einen blossen Menschen halten, der von Joseph erzeugt wurde, in der Knechtschaft des früheren Ungehorsams und sterben so, da sie noch nicht vermischt sind mit dem Worte Gottes des Vaters und durch den Sohn die Freiheit nicht empfangen, wie er selbst sagt: „Wenn euch der Sohn frei macht, werdet ihr wahrhaft frei sein“ (Joh. 8, 36). Wenn sie aber den nicht kennen, welcher der Immanuel aus dem Schosse der Jungfrau ist, berauben sie sich seines Geschenkes, welches das ewige Leben ist. Wenn sie aber das Wort der Unvergänglichkeit nicht empfangen, verharren sie im sterblichen Fleische und sind Schuldner des Todes, da sie das Gegengift zum Leben (antidotum vitae) nicht empfangen. Zu diesen spricht das Wort, wenn es von seiner Gnadengabe sagt: „Ich habe gesagt, Götter seid ihr und alle Söhne des Allerhöchsten: Ihr aber werdet wie Menschen sterben (Ps. 81, 6. 7). Denn zu dem Zwecke ist das Wort Gottes Mensch und derjenige, welcher Sohn Gottes ist, Menschensohn geworden, vermischt mit dem Worte Gottes, dass der Mensch, das Wort Gottes aufnehmend und die Sohnschaft empfangend, Sohn Gottes würde.“ [1]

Die Gedanken, welche uns Irenaeus über die Eucharistie hinterlassen hat, sind nur eine besondere Anwendung seiner Auffassung von der Bedeutung der Menschwerdung.

Der Empfang der Eucharistie hat nur dann einen Sinn, wenn man darin den Leib und das Blut des Weltschöpfers d. h. seines Wortes, also Gottes, sieht. Bei Irenaeus richtet dieser Satz seine Spitze zwar gegen die Gnostiker, allein wir ersehen daraus auch, welchen Inhalt er der Eucharistie beilegt. „Wie aber kann es für sie (die Häretiker) feststehen, das Brot, über

[1] Adv. haer. lib. 3. c. 19, 1. Der griechische Text differiert hier etwas vom lateinischen, weshalb der Wortlaut zweifelhaft ist.

welches die Danksagung gesprochen wurde, sei der Leib ihres Herrn und der Kelch der seines Blutes, wenn sie ihn nicht für den Sohn des Weltschöpfers selbst ansehen d. h. für sein Wort, durch welches der Baum Frucht trägt und die Quellen strömen und die Erde zuerst den Halm, dann die Ähre, dann reifen Weizen in der Ähre spendet?“[1]

Die Eucharistie ist ein Beweis für die Einheit von Geist und Materie, für die Verklärung der Materie durch den Geist und für deren Bestimmung zur einstigen Auferstehung und Unsterblichkeit. „Wie können sie weiter sagen, das Fleisch verfalle dem Verderben und nehme das Leben nicht in sich auf (percipere), da es doch durch den Leib und das Blut des Herrn genährt wird? Also sollen sie entweder ihre Lehrmeinung ändern oder sich der Darbringung dessen enthalten, was oben erwähnt wurde. Unsere Lehre stimmt also überein mit der Eucharistie und die Eucharistie hinwiederum bestätigt unsere Lehre. Wir bringen ihm nämlich dar, was ihm selbst zu eigen ist (τὰ ἴδια) und in Übereinstimmung damit geben wir die Zusammengehörigkeit und Einheit von Geist und Fleisch zu. Wie nämlich das Brot, das von der Erde stammt, dadurch, dass es die Anrufung Gottes in sich aufnimmt, nicht mehr gemeines Brot ist, sondern die Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie die Eucharistie empfangen, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung der Auferstehung für die Ewigkeit haben.“[2] An

---

[1] Adv. haer. lib. 4. c. 18, 4: „Quomodo autem constabit eis eum panem, in quo gratiae actae sint, corpus esse Domini sui et calicem sanguinis eius, si non ipsum fabricatoris mundi filium dicant, id est Verbum eius, per quod lignum fructificat et defluunt fontes et terra dat primum quidem fenum, post deinde spicam deinde plenum triticum in spica? (Stieren l. c. p. 617). [2] Ad. haer. lib. 4. c. 18, 5: Πῶς τὴν σάρκα λέγουσιν εἰς φθορὰν χωρεῖν καὶ μὴ μετέχειν τῆς ζωῆς τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος τοῦ κυρίου καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ τρεφομένην; Ἢ τὴν γνώμην ἀλλαξάτωσαν ἢ τὸ προσφέρειν τὰ εἰρημένα παραιτείσθωσαν. Ἡμῶν δὲ σύμφωνος ἡ γνώμη τῇ εὐχαριστίᾳ καὶ ἡ εὐχαριστία (rursus fügt d. lat. Text bei) βεβαιοῖ τὴν γνώμην (Lat. T.: nostram). Προσφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ ἔργεσιν (Im lat T.: unitatem). Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν (sollte heissen ἐπίκλησιν · invocationem, Stieren l. c. p. 618, Anm. 2) τοῦ Θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἀλλ᾽ εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως

einer andern Stelle sagt derselbe:[1] „Wenn aber dieses (nach gnostischer Ansicht) nicht am Heile teilnimmt, dann hat offenbar der Herr uns nicht durch sein Blut erlöst, noch ist der Kelch der Eucharistie die Gemeinschaft seines Blutes, noch ist das Brot, das wir brechen, die Gemeinschaft seines Leibes. Es ist nämlich kein Blut, wenn es nicht von den Adern, dem Fleisch und der übrigen Menschennatur ist, welche das Wort Gottes wirklich geworden ist. Durch sein Blut hat er uns erlöst wie auch der Apostel sagt Col. 1, 14.“ cf. dazu Adv. haer. l. 5. c. 3 den ähnlichen Gedanken.

Durch die Speise der Eucharistie werden wir Christo förmlich eingegliedert und empfangen in der Vereinigung mit dem Worte Gottes auch unserem Leibe nach den Samen der Unsterblichkeit.

Irenaeus fährt im fünften Buch gegen die Häretiker (c. 2) fort: „Und weil wir seine Glieder sind und durch die geschaffene Natur genährt werden, die geschaffene Natur er uns aber selbst darreicht, indem er seine Sonne aufgehen und regnen lässt, wie er will, so hat er den aus der geschaffenen Natur genommenen Kelch als sein eigenes Blut, welches vergossen wurde, mit welchem er unser Blut vermischt,[2] bezeichnet, und von dem der Schöpfung entnommenen Brot versichert, es sei sein Leib, mit welchem er unsern Leib nährt.“[3]

In demselben Kapitel desselben Buches sagt Irenaeus:[4] „Wenn nun der gemischte Kelch und das bereitete Brot das Wort Gottes aufnimmt und zur Eucharistie, zum Leibe und zum Blute Christi wird, durch dieses aber gefördert und er-

καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτά τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα.

[1] Adv. haer. lib. 5. c. 2: Si autem non salvetur haec, videlicet nec Dominus sanguine suo redemit nos; neque calix eucharistiae communicatio sanguinis eius est neque panis, quem frangimus, communicatio corporis eius est. Sanguis enim non est, nisi a venis et carnibus et a reliqua, quae est secundum hominem substantia, quae vere factum est Verbum Dei. Sanguine suo redemit nos quemadmodum et Apostolus ait: Col. 1, 14. [2] ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει; der lat. Text sagt auget. [3] cf. Stieren l. c. p. 717. [4] Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται Εὐχαριστία, σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσιν τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;

halten wird unser leiblicher Bestand, wie können sie behaupten, das Fleisch sei nicht im Stande, das Geschenk Gottes d. h. das ewige Leben aufzunehmen, da es doch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt wird und ein Glied desselben ist? So sagt der hl. Apostel Paulus in dem Briefe an die Ephesier: „Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebein“ (Eph. 5, 30). Das aber sagte er nicht von einem geistigen und unsichtbaren Menschen; denn der Geist hat nicht Fleisch und Gebein . . .“ „Wie das Holz des Weinstocks in die Erde gesenkt zu seiner Zeit Frucht bringt und das Weizenkorn in die Erde fällt und aufgelöst wird, zahlreich aber wieder ersteht durch den Geist Gottes, der alles trägt; wie diese dann durch die Weisheit Gottes in den Gebrauch der Menschen kommen, das Wort Gottes aufnehmen und zur Eucharistie d. h. zum Leibe und Blute Christi werden: so werden auch unsere Leiber, welche mit derselben genährt, in die Erde gesenkt und aufgelöst wurden, auferstehen zu ihrer Zeit, indem das Wort Gottes ihnen die Auferstehung schenkt, zur Ehre des Vaters, der dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit bekleidet und dem Vergänglichen die Unvergänglichkeit schenkt, weil die Kraft Gottes an der Schwäche sich vollendet.“[1]

Auch bei Irenaeus ist es die Form des Opfers, wodurch die Menschheit und die Materie aus der Knechtschaft der Sünde in dem Mensch gewordenen Worte zu neuem, göttlichem Leben, zur Freiheit der Kinder Gottes, erhoben wird. Die Eucharistie ist die Opferspeise, die uns aufs innigste mit dem Opfer Jesu Christi vereint.

Die Eucharistie ist die Erfüllung und Vergeistigung der alttestamentlichen Opfer. „Aber auch seine Schüler lehrte er, Gott Erstlingsopfer von seiner Schöpfung darzubringen, nicht als ob er deren bedürfe, sondern, damit sie selbst nicht fruchtlos

---

[1] Ibid. (cf. Stieren l. c. p. 718): . . . οὕτω καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ τὴν ἔγερσιν αὐτοῖς χαριζομένου εἰς δόξαν Θεοῦ καὶ Πατρός, ὅς ὄντως τῷ θνητῷ τὴν ἀθανασίαν περιποιεῖ καὶ τῷ φθαρτῷ τὴν ἀφθαρσίαν προχαρίζεται . . .

und undankbar seien, nahm er das Brot, das aus der Schöpfung stammt, sagte Dank und sprach: „Das ist mein Leib.“ Und in gleicher Weise erklärte er den Kelch, der aus der geschaffenen Natur genommen ist, die uns entspricht, als sein Blut und lehrte ein neues Opfer.“ Darauf bezieht sich nach Irenaeus die Weissagung Mal. 1, 10. 11.[1]

Irenaeus betont den sittlichen Charakter des Opfers. Die Herzensreinheit ist die erste Bedingung unserer Seits, damit ein Opfer Gott angenehm sei: „Von Anfang nämlich schaut Gott auf das Opfer Abels, weil er es in Einfalt und Gerechtigkeit darbrachte: auf das Opfer Kains aber schaute er nicht, weil er durch die Eifersucht und Bosheit gegen seinen Bruder eine Spaltung im Herzen hatte. . . . .“[2] Darum heiligen nicht die Opfer den Menschen; denn Gott bedarf des Opfers nicht, sondern das Gewissen dessen, der das Opfer darbringt, heiligt dasselbe, wenn es rein ist und gibt, dass es Gott annimmt wie von einem Freunde.

„Weil also in Reinheit die Kirche ihre Opfer darbringt, so wurde mit Recht ihre Gabe als ein reines Opfer vor Gott befunden. . . . Wir müssen nämlich Gott ein reines Opfer darbringen und in allem dankbar gegen Gott, den Schöpfer, befunden werden, in reiner Absicht und einem Glauben ohne Heuchelei, in fester Hoffnung, in glühender Liebe, indem wir ihm die Erstlinge der geschaffenen Dinge, die ihm gehören, darbringen. Und dieses Opfer bringt die Kirche allein dem Schöpfer dar, indem sie ihm unter Danksagung von seiner Schöpfung opfert. Die Juden aber bringen es nicht so dar: denn ihre Hände sind voll Blut, weil sie das Wort nicht aufgenommen, das Gott dargebracht wird.“ Das Wort Gottes ist der Gegenstand unserer Darbringung im höchsten Sinne, es ist aber dann auch die eigentliche Opferspeise; wir müssen sittlich dem Opfer des Wortes Gottes entsprechen und uns mit ihm vereinigen, um aus dieser Gottesvereinigung die Güter des ewigen Lebens zu geniessen.

---

[1] Adv. haer. lib. 4. c. 17, 5 cf. ibid. 17, 6; ebenso 18, 1 u. 2. [2] Ibid. 18, 3.

ζ) **Resultat.**

„Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock an den Wänden deines Hauses, deine Kinder sind wie junge Ölbäume um deinen Tisch herum.“ (Ps. 128, 2). An dieses Wort des Psalmisten, das die geistige Fruchtbarkeit der Braut des Herrn verkündet, wird man erinnert bei Betrachtung der reichen Gedankenwelt, die sich wie ein lebensfrischer Baum aus dem unscheinbaren Keime entfaltet hat, den Jesus in jener Nacht in die empfänglichen Herzen seiner Jünger legte. Diese Gedanken sind hervorgewachsen aus der Handlung Jesu, sind darum der Kraft nach in derselben enthalten; sie sind das Widerleuchten des Geistes Christi, seines Opfersinnes, aber auch seines göttlichen Selbstbewusstseins im Glauben und im Leben der Christen. Der Opfergedanke des Christentums wurzelt in Jesu heiliger Menschheit, die Vereinigung mit seinem Opfer führt zum ewigen Leben und zur Unsterblichkeit, weil Christus Gott ist.

Die Zweige und Blüten, die sich aus der Handlung Jesu entwickeln, die Kinder der Braut des Herrn, schauen empor zum Worte Gottes, das ihnen Licht und Leben spendet, weil sie in ihm ihren Ursprung haben. Um darum über den Abendmahlsgedanken in seiner Bedeutung für die Person Christi volle Klarheit zu gewinnen, müssen wir nunmehr den Blick höher richten zu der Offenbarung, welche das göttliche Wort von sich selbst gegeben hat, um zu zeigen, wie der Abendmahlsgedanke ganz aus dem neutestamentlichen Christusbegriffe herausfliesst, um im Glanze des Gesamtbildes, das die hl. Schriftsteller von der Person Christi entwerfen, unsere bisherige Darlegung zu beleuchten und deren Richtigkeit zu erproben. Bilden die Aussagen der neutestamentlichen Schriften nur die Voraussetzung der im Abendmahl niedergelegten Gedanken, so erlangt unser Beweis allgemeine Giltigkeit und volle Durchschlagskraft; wir finden dann bestätigt, dass der Abendmahlsgedanke uns den richtigen Gesichtspunkt zum Verständnis der Person Jesu geboten hat und gewinnen ein sicheres Urteil auch über die einzelnen Bezeichnungen Jesu im neuen Testamente.

III. Teil.

Stellung des Abendmahlsgedankens im neutestamentlichen Christusbegriff.

I. Der Abendmahlsgedanke und der urapostolische Christusbegriff.[1]

a) Das Lebensbild Jesu nach den Synoptikern.

α) Allgemeines.

Wenn Jesus am letzten Abende seines Lebens solche Gedanken über seine Lebensbestimmung hegt, dass er sich selbst als Seelenspeise darreicht, wenn diese That nur erklärt werden kann, durch die Annahme, dass er sowohl von seiner göttlichen Persönlichkeit wie von dem Heilscharakter seines Todes überzeugt ist, so tritt nunmehr zuerst die Frage an uns heran, wie diese Handlung sich in den Grundplan seines Lebens eingliedert. Verbindet sich der Abendmahlsgedanke mit der Gesamtentwicklung seines Lebens, seiner Ansprüche, Aufgaben und Ziele zu einer Einheit oder

[1] Diese Einteilung ist vorgenommen mit Rücksicht auf die Kritik, welche drei Entwicklungsstufen im neutestamentlichen Christusbegriff annimmt. Die erste (urapostolische) Klasse kenne Jesus nur als Menschen, seinen Tod lediglich als Durchgangspunkt zur Verherrlichung, die zweite (paulinische) kenne ihn nur als den Erlöser, erst die dritte (johanneische) sehe in Christus den inkarnierten göttlichen Logos. Indem wir auf den Standpunkt der Kritik eingehen, erkennen wir die berechtigten Momente derselben an, sehen aber zugleich, das sie die aus dem besonderen Zweck oder der Persönlichkeit der hl. Schriftsteller sich ergebenden Eigentümlichkeiten zu einer principiellen Verschiedenheit erst gesteigert hat.

erscheint diese Handlung als ein fremder Bestandteil in dem Christusbilde, das uns die Synoptiker entrollen? Spricht sich damit eine Wendung in der Auffassung seines Lebenszweckes aus, sodass er etwa seine bisherigen Bestrebungen scheitern sieht und nun in ganz neuer Weise die göttlichen Absichten erfasst, oder hat der Opfergedanke schon von Anfang an in Jesu Selbstbewusstsein Wurzel geschlagen, sodass wir hier nur eine konsequente Entwicklungsform, den Abschluss und die Vollendung eines zielbewussten Planes, den zusammenfassenden Rückblick auf die Arbeit, das Opfer und die Frucht eines ganzen Lebens vor uns hätten?[1] Die Handlung Jesu musste gewiss insofern vorbereitet sein, als sie mit seinem bisherigen Auftreten, seinen Lehren und Ansprüchen im Einklang stand, um bei den Jüngern ein nicht blos äusseres Verständnis zu finden und sogleich in der ersten Zeit als liturgischer Akt geübt zu werden. Eine ausdrückliche auf das Abendmahl hinweisende Belehrung wie sie Johannes berichtet, wird uns dann ganz natürlich und sogar notwendig erscheinen.

Wenn wir vom Lebensplane Jesu sprechen, so müssen wir zuerst einige Worte über den Charakter der Darstellungen, welche das Leben Jesu erzählen, vorausschicken.

Da der evangelische Schriftsteller zum Glauben an Christus bewegen, also dem praktischen Bedürfnisse dienen will, so liegt es ihm fern, nach Art eines historischen Berichterstatters die Thatsachen aus dem Leben Jesu einfach mit grösserer oder geringerer Vollständigkeit an einander zu reihen, sodass derjenige Evangelist seinen Zweck am besten erreicht hätte, der das meiste Material liefert, nein, er fasst seinen Helden, wenn wir diesen Ausdruck gebrauchen dürfen, nach einer besonderen, durchgreifenden Idee auf, stellt deren Verkörperung

[1] Lobstein l. c. p. 77 f.: „Des critiques éminents (die Namen der Autoren und ihrer Werke s. ibid. p. 78 Anm. 1) ont soutenu que la cène marque une déviation dans la conception réligieuse de Jesus et que l'affirmation de la portée rédemptrice de son sacrifice est foncièrement étrangère à son enseignement. „Jesus, nous dit on, Jesus n'a—t—il pas annoncé le pardon des péchés dès le commencement de son ministère, sans qu'il ait jamais fait la moindre allusion à sa mort sanglante?“ Man sucht die Handlung Jesu ausser Zusammenhang mit seinem vorausgehenden Verhalten zu setzen, um sie aus einer momentanen Gemütsbewegung hervorgehen zu lassen und ihr so jede tiefere Bedeutung zu nehmen.

in ihm dar und schafft so eine wahrhaft künstlerische Gestaltung. Die Thatsachen werden nach diesem höheren Gesichtspunkte ausgewählt und müssen sich im Dienste der Idee zu einem organischen Gebilde, zu einer durchsichtigen Einheit verbinden, welche von der Idee hergestellt, beherrscht und verklärt wird; die Thatsachen stehen nicht lose neben einander, sondern sind miteinander verwachsen, spenden sich gegenseitig Licht und empfangen ihr Licht im Dienste der Grundidee. Die einzelne Thatsache verliert dabei ihre besondere Bedeutung nicht, sie wird nicht vergewaltigt, sondern nur in ein höheres Licht gestellt. J. Grimm sagt darum in seiner „Einheit der vier Evangelien"[1] zur Erklärung des Verhältnisses von Evangelium und Evangelien: „Alle (die evangelischen Darstellungen) sind, nach Zeit und Umständen, ebensoviele relative Auffassungen des einen inhaltschweren Ereignisses, das sich bei der Unerschöpflichkeit seiner Beziehungen einer adäquaten, erschöpfenden Darstellung entzieht. In jedem dieser Evangelien begegnet uns die gleiche Gestalt des Messias, die Entwicklung des einen und nämlichen Werkes im Interesse der Welterlösung und Begründung des messianischen Reiches: keiner der wesentlichen Züge, die für den geschichtlichen Gang des Evangeliums charakteristisch sind, keines der Glieder, welche dessen organische Entwicklung bedingen, ist in irgend einer der vier Darstellungen verschwunden, insofern gibt jede einen ganzen Christus, ein ganzes Evangelium. Aber je nach dem Standpunkte des einzelnen Evangelisten drängt sich der eine charakteristische Zug, das eine integrierende Glied des reichen Organismus unmittelbarer ins Auge, andere treten mehr zurück, nur, wie in jedem lebensvollen Zusammenhang so auch in den Evangelien, weist jeder Teil, den ich auf dem gewählten Standpunkte gerade vor mir habe, von selbst auf die andern mehr zurücktretenden Teile hin, einer hat den andern zur Bedingung, zur Voraussetzung, trägt ihn durch die innewohnende Beziehung gewissermassen in sich selbst."

Und nun welche Stellung weisen die Evangelien dem Opfergedanken im Leben Jesu an? Der Opfergedanke ist grundlegend in das Lebensbild Jesu eingetragen; unbe-

---

[1] p. 28 f.

schadet des besonderen Charakters jedes Evangelisten herrscht hier volle Einheit. Aus jedem Evangelium leuchtet der Gedanke hervor, dass Jesu Lebensaufgabe darin besteht, durch sein Opferleben und seinen Opfertod der Welt die verlorene Gottesgemeinschaft wieder zu vermitteln; diese wird zunächst durch den Glauben an seine Person gewonnen, Jesu Kreuzestod und die sakramentale Vereinigung erscheint nur als der Gipfelpunkt, als Ziel und Zweck des ganzen Entwicklungsganges. Das einzelne Evangelium zeigt nur in besonderer Weise eine Seite, wie Jesus diese seine Lebensaufgabe erfüllt, der Opfergedanke ist der gemeinsame Hintergrund, auf welchen jeder Evangelist sein Christusbild einzeichnet.

Es ist ersichtlich, wie der evangelische Schriftsteller zu dieser Art der Darstellung kommt. Die niedrige Erscheinung Jesu und der endliche schmachvolle Kreuzestod desselben, das sind die grossen Schwierigkeiten, welche sich dem Glauben an ihn als den Messias entgegenstellen. Israel verwirft ihn, weil es einen glänzenden Herrscher, einen Befreier vom Joche der Fremdherrschaft erwartet. Dem Evangelisten fällt nun die Aufgabe zu, darzuthun, dass in diesen Messias-Hoffnungen eine gewaltige Verirrung liegt, dass dieser Jesus trotz seiner Armut und Niedrigkeit der verheissene Messias ist. Nicht um einen mächtigen Thron zu errichten, musste der Messias erscheinen, seine Aufgabe ist vielmehr, die Welt zu Gott zurückzuführen, von dem sie längst abgeirrt ist, um sich immer tiefer und tiefer im Weltsinn zu begraben. Israel speciell hat seinen unvergleichlichen Gnadenberuf verfehlt, und ganz seinen politischen Erwartungen hingegeben ist es unfähig, den Messias, der die Welt für Gott gewinnen will, zu erkennen und zu verstehen. Dem Weltsinn, der Gottentfremdung, der ungeordneten Hingabe an die irdischen Güter, kurz der Sünde gegenüber ist es die erste Aufgabe des Messias, mit aller Kraft die Welt an ihre Gottesverpflichtung zu erinnern. Darum macht Jesus niemals Anspruch auf weltliche Gewalt und Herrschaft, sondern verlangt die Lossagung von den Weltgütern und den Banden der Sinnlichkeit, um zum Dienste Gottes, zum Empfange seiner Güter und Gnaden emporzuführen. Sein Leben

trägt darum selbst die Signatur des Opfers und der Weltentsagung; so einzig natürlich aber dieser Gedanke ist, so erscheint er doch bei dem Zustande des damaligen Israel ganz originell und ist den Juden unverständlich. Jesus selbst ist der Inhalt und Vermittler der göttlichen Güter, für welche er die Welt durch seine Lehre und sein Beispiel vorbereitet. Darum, so können wir die Absicht des Evangelisten zusammenfassen, ist es ganz unberechtigt, an Jesu armer Erscheinung und an seinem scheinbar schmählichen Ende Anstoss zu nehmen: Diese niedrige Erscheinung birgt in sich die Fülle der göttlichen Wahrheit und Gnade, sie ist das Opfer des Sohnes Gottes zum Heil der Welt, der Weg, welcher mit der göttlichen Gnadenquelle vereinigt, die Gottesgabe, welche die Menschheit mit neuem, heiligem Leben erfüllt.

Wenn Jesus nach dem übereinstimmenden Berichte aller Evangelisten längst bevor er an die Richtstätte geschleppt wurde, seinen gewaltsamen Tod durch seinen Conflikt mit dem herrschenden Pharisäertum voraussah und denselben auch vorausverkündete, so erklärt sich dies nur unter der Voraussetzung, dass er dessen Zweck und Heilsbedeutung sowie den Zusammenhang desselben mit seiner Lebensentwicklung erfasst hatte. Matth. 20, 28 ist sein Tod als Lösegeld für viele bezeichnet. In der Einsetzung der Eucharistie hat er seinen Lebensgedanken nochmals in ganz prägnanter Weise zur Darstellung gebracht und verewigt, nachdem seine Jünger endlich für die volle Erfassung desselben herangereift waren.

Die Rede Jesu Joh. 6 fasst, wie schon bemerkt (cf. p. 154), die Entwicklung der Synoptiker zusammen; was jene an einer Reihe von Ereignissen zeigen, das beleuchtet dort der Gedankengang eines einzigen Kapitels: Jesu Menschheit ist das Opferbrot zum Heil der Welt; durch seinen Kreuzestod, den Israels Unglaube an ihm vollzieht, wird er zum sakramentalen Lebensbrote, das die Welt mit Gott aufs innigste vereinigt.

Die folgende Zusammenstellung möge als Beleg dieser Charakteristik dienen.

β) Das Matthäus-Evangelium.

Die äussere Entwicklung des Lebensgeschickes Jesu bis zur endlichen Katastrophe vollzieht sich durch den Gegensatz seines Auftretens zu den Pharisäern, die mit ihrer verknöcherten, lieblosen Gesetzesheiligkeit keinen Sinn haben für Jesu Person und Lehre, welche Geist und Wahrheit ist. Matthäus hat allerdings nicht die Genesis dieses Gegensatzes dargelegt, weil er nicht historisch verfährt, sondern durch Zusammenstellung von Gleichartigem eine innere Einheit gewinnt, allein im Hintergrunde tauchen immer die Pharisäer als die Verführer des Volkes auf, sodass sie deutlich als der treibende Gegensatz vorausgesetzt sind. Den Gedanken an einen eigentlichen Erfolg seiner Bestrebungen bei seinem Volke musste Jesus darum schon bald aufgeben und bei dem Charakter seiner Gegner konnte ihm sein endliches Schicksal auch nicht allzu lange zweifelhaft sein. Schon in der Bergpredigt verurteilt er die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer cf. 5, 20; 9, 11 machen sie ihm den Vorwurf, dass er mit Zöllnern und Sündern esse; 9, 34 behaupten sie, er treibe die Teufel durch Beelzebub aus; 12, 14 beratschlagen sie, um ihn zu vernichten. cf. weiter zur Beleuchtung des Gegensatzes 15, 1 ff.; 15, 14 (es sind blinde Führer); 16, 6 (der Sauerteig der Pharisäer steckt das ganze Volk an); 16, 12; 21, 19. 23. 33 ff. (die Parabel vom Vater, der seine Knechte in seinen Weinberg sendet, die getötet werden, bis er endlich seinen Sohn schickt, dem es ebenso ergeht); 23, 13 ff. (sie beobachten genau die kleinlichen, äusserlichen Traditionen, vernachlässigen aber den inneren Geist und die Hauptgebote); 23, 37 (Wehruf über Jerusalem); cf. dazu v 39 den Hinweis auf seine Verherrlichung. 24, 2; 26, 3: Die Hohenpriester und Ältesten beschliessen, Jesus mit List zu fangen und zu töten.

Was aber ist das Merkwürdige bei diesem Verlauf der Dinge? Jesus lässt sich durch die augenscheinliche Erfolglosigkeit seines Unternehmens nicht abschrecken, sondern erfasst gerade den Gegensatz zu seinen Bestrebungen, nimmt ihn in seinen Lebensplan auf und führt seine Sache trotz der Voraussicht seines endlichen Todesschicksals konsequent

durch. Dieses scheinbare Unterliegen ist in Wahrheit kein Misserfolg, sondern nur das Mittel zum äusseren Vollzug des Opfers, das Jesu ganzes Leben durchdringt, das er in vollkommenem Gehorsam gegen den Vater auf sich genommen, dessen Verlauf er darum beherrscht und lenkt, sodass er sich seinen Feinden freiwillig übergibt und so über dieselben triumphiert. Sein Leben ist ein Opferleben zum Heil der Welt. Wer darum Jesus angehören will, muss sich in seinem sittlichen Streben an den Meister anschliessen, muss ihm in der Weltentsagung, in der Gottesliebe, kurz in seinem Opfer ähnlich werden.

Schon der Engel weist auf diesen Opferberuf Jesu hin, da er den Namen Jesu damit begründet, dass „er sein Volk von Sünden erlösen wird“ Matth. 1, 21; die Magier bringen ihm Gold, Weihrauch und Myrrhe dar, welch letztere das priesterliche Amt symbolisiert 2, 11. Seine niedrige Geburt und die Flucht nach Ägypten gründen in seinem entsagungsreichen Opfer 2, 14; es ist die Sünde, die ihn aus seinem Lande treibt. Denn Herodes, des Idumäers, Herrschaft ist eine Folge der Sünde Israels und des königlichen Hauses David. Er muss in dem verachteten und verlassenen Galiläa wohnen, um das Wort des Propheten zu erfüllen: Er wird Nazaräer genannt werden 2, 23. Auch dahin bannt ihn eigentlich die Sünde.

In der Versuchunggeschichte sehen wir, wie Jesus seinen messianischen Opferberuf auf sich nimmt. Er verzichtet auf die sinnlichen Genüsse, seine Speise ist das Wort Gottes, das er auch der Welt darbietet 4, 4. Er verzichtet auf seine Wundermacht, um das Gottvertrauen nicht vermessentlich zu missbrauchen und um der Menschheit das Verdienst des Glaubens nicht zu rauben 4, 6. 7. Er verzichtet auf die Herrlichkeit der Welt, auf den äusseren Glanz, der ihm vom Weltgeiste dargeboten wird, um sich und die Welt ganz in den Dienst Gottes zu stellen 4, 8—10.

5, 10 ff.: Jesu Anhänger werden verfolgt um seinetwillen; dabei ist vorausgesetzt, dass ihm dasselbe Los zu teil wird; er betrachtet also das Opfer als charakteristisch in seinem und der Seinigen Leben.

8, 17 cf. Is. 53, 4: „Er hat unsere Schwächen auf sich genommen, unsere Krankheiten getragen.“ 8, 20; 10, 18 ff.;

10, 38: „Und wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert.“ 12, 19; 12, 39: Nur das Zeichen des Jonas wird diesem bösen und ehebrecherischen Geschlechte gegeben cf. 16, 4.

16, 21—23: „Von nun ab fing Jesus an, seinen Jüngern zu zeigen, dass er nach Jerusalem gehen und von den Ältesten, Schriftgelehrten und Hohenpriestern vieles leiden und getötet werden müsse und dass er am dritten Tage auferstehen werde.“ v 24: Die Jünger müssen dem Meister in seinem Leiden nachfolgen. Die Synoptiker berichten übereinstimmend dieses Wort Jesu, ein Beweis für den tiefen Eindruck, den es machte und für seine historische Zuverlässigkeit. Cf. Marc. 8, 31—33; Luc. 9, 22. Jesus verkündet hier klar und entschieden die Notwendigkeit seines Leidens, obwohl der Conflikt mit der herrschenden Partei noch in einem ruhigen Entwicklungsstadium ist, wo Jesus nach menschlicher Berechnung sein tragisches Ende durchaus noch nicht mit solcher Gewissheit voraussagen konnte, daher auch das Widerstreben der Jünger.[1] 16, 25: „Wer seine Seele retten will, verliert sie.“ 17, 12: Wie Johannes der Täufer, so wird auch Jesus leiden. 18, 1 ff. cf. 19, 13 ff.; 19, 21; 20, 18. 19: „Siehe wir steigen hinauf nach Jerusalem u. s. w. Hier sagt Jesus sein Leiden nochmals mit aller Klarheit voraus und beginnt zugleich seinen Zug nach Jerusalem, der Leidensstätte. 20, 22; 20, 26: Freiwillige Erniedrigung macht gross im Reiche Gottes. 20, 28: „Der Menschensohn ist gekommen, nicht um bedient zu werden, sondern um zu be-

---

[1] Betreffs der Leidensverkündigung nach dem Bekenntnisse Petri sagt Lobstein l. c. p. 67: „La concordance des témoignages les plus dignes de foi est si complète, que les données divergentes ou contraires ne sauraient ébranler la certitude historique de ce fait de plus en plus admis par la critique moderne.“

Baldensperger l. c. p. 152 f.: „Von dem Petrusbekenntnis ab thut er, so zu sagen, keinen Schritt, ohne unausgesetzt in irgend einer Weise auf das bevorstehende Ereignis hinzuweisen. Er ist buchstäblich davon beherrscht und seine ganze Wirksamkeit, wie dies noch alle Synoptiker erkennen lassen, entlehnt ihre Farben diesem dunklen Hintergrund. Darum ist es völlig undenkbar, zumal bei der tiefen Einheit seines Charakters, dass dieses gewaltige Seelendrama sich ausserhalb seines Messiasbewusstseins abgespielt habe.“

dienen und sein Leben als Lösegeld für Viele hinzugeben." 21, 42: Der Stein, der verworfen wurde, ist zum Eckstein geworden. cf. Ps. 117, 22; Act, 4. 11; Rom. 9, 33; 1 Petr. 2, 7.

23, 11: Selbstverdemütigung macht gross; 23, 34 ff.: Jerusalem ist die Prophetenmörderin und doch geht er dahin. 26, 2. 3 verkündet er nochmals mit aller Bestimmtheit seinen Tod: In zwei Tagen ist Pascha, der Menschensohn wird ausgeliefert und gekreuzigt werden. 26, 11: Die Salbung ist für sein Begräbnis.

Die Herablassung Jesu zur Welt, sein schmerzliches Opfer, wird zur Quelle himmlischer Segensgüter, sie bezweckt die Mitteilung göttlichen Lebens an die Menschheit und zwar zunächst in der Gestaltung des sittlichen Lebens.

Matthäus nun stellt das Bild Jesu hauptsächlich nach der Seite seiner Lehrthätigkeit dar. Denjenigen, welche ihre Gottesferne, ihre mangelhafte Erkenntnis Gottes, das Bedürfnis nach höherer, unmittelbarer Gottesbelehrung fühlen, die arm sind im Geiste, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, die sich nicht in pharisäischer Selbstgenügsamkeit über ihre eigene Geistesarmut täuschen, diesen bringt Jesus volle Ersättigung dadurch, dass er sich selbst ihnen als Inbegriff aller Weisheit darbietet; er ist der absolute göttliche Lehrer, auf welchen alle Offenbarungen und Heilsveranstaltungen Gottes hinweisen. Diese Lehrweisheit legt die strengste Verpflichtung für das Gottesreich auf, diese Verpflichtung aber wird erfüllt durch die volle Hingabe an seine Person, durch die gänzliche Einigung mit ihm. Trotz ihrer Erhabenheit ist Jesu Lehrweisheit durchaus praktisch und verfolgt die Umgestaltung des Lebens nach den Grundsätzen der Wahrheit und Heiligkeit. Jesu vollkommene Hingabe an Gott, sein Opferbeispiel ist die beste Darstellung seiner Lehre; mit ihm müssen die Seinigen sittlich eins werden.

11, 27: Niemand kennt den Sohn ausser der Vater und den Vater kennt Niemand ausser der Sohn und der, welchem es der Sohn offenbaren will. 12, 42: Mehr als (die Weisheit) Salomon(s) ist hier." 23, 8. 10: Einer ist euer Lehrer, einer ist euer Lehrer, Christus.

4, 16 cf. Is. 9, 1 f.: Den Völkern, die in Finsternis und Todesschatten sitzen geht mit ihm ein grosses Licht auf.

Die Bergpredigt und die Parabeln bringt Matthäus darum in einzigartiger Anordnung und in wunderbarer Schönheit zur Darstellung. 5, 3—9: Jesus bringt das Gottesreich („Selig sind u. s. w.) als der vollkommene sittliche Gesetzgeber; er lehrt die Umgestaltung des Menschen nach den Grundsätzen wahrer Gottes- und Nächstenliebe, deren Wurzel die Reinheit der Gesinnung bildet; 5, 17: Er ist die Erfüllung der Propheten. 5, 24 ff.: Niemand kann zwei Herren dienen; zuerst kommt das Gottesreich, das übrige ist Beigabe. 5, 29 ff.: Seine Lehre verlangt ungeteilte Hingabe an das Gottesreich; 5, 38: Auch die Feindesliebe ist geboten; die göttliche Vollkommenheit ist Vorbild und Beweggrund der menschlichen (5, 48). 5, 9 ff.: er lehrt recht beten; das Gebet erstreckt sich auf die Heiligung des göttlichen Namens, auf das Gottesreich, auf das Himmelsbrot (supersubstantialem), Sündenvergebung. Über seine Lehrthätigkeit cf. ferner: 7, 13. 21; 13, 3 ff.: Er streut den Samen des Wortes Gottes. 19, 21 ff.: er lehrt die Vollkommenheit, die in der völligen Lossagung von den irdischen Gütern um des Gottesreiches willen besteht.

Der zweite wesentliche Zug des Gemäldes, das uns Matthäus von Jesu Auftreten entwirft, ist Jesu Wunderthätigkeit. Jesus erscheint als der barmherzige, freundliche Arzt-Heiland Israels; er ist durch die in ihm wohnende lebendige Gnadenkraft Gabe Gottes, das Gottesbrot für die gebrochene, arme, sittlich-kranke Menschheit; die Sünder sind es darum, die er zu sich ruft. Die äussere Unreinheit, besonders der Aussatz, ist für Israel das Bild der Zerstörung durch die Sünde und schliesst darum streng vom Heiligtum, von Gottes Nähe, von dem Heiligen, Lebendigen, aus. Das Opfer dagegen vereinigt mit Gott (Korban) und verleiht neues Leben.

Zur Illustration dienen folgende Stellen: 8, 2 ff.; 9, 2 die physische Krankheit ist eine Folge der Sünde: „Sei getrost, deine Sünden sind dir vergeben.“ Sünden vergeben aber, die Todeskrankheit der Seele hinwegnehmen, kann nur Gott allein, weil er das vollkommene Leben in sich selbst hat. 9, 22; 9, 9. 10 beruft er den Zöllner Matthäus, speist mit Zöllnern und Sündern. 9, 25; 11, 5 cf. Is. 35, 5: „Blinde sehen, Lahme gehen, die Aussätzigen werden rein, die Toten stehen auf, den Armen wird die frohe Botschaft verkündet,“ also Leben und Gnade bringt Jesu Erscheinung.

11, 28: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken.“ 13, 16: Er ist die Sehnsucht der Propheten, wer ihn sieht, ist selig zu preisen: „Selig eure Augen, weil sie sehen und eure Ohren, weil sie hören.“ 14, 14; 15, 30; 18, 11: „Der Menschensohn ist gekommen, um selig zu machen, was verloren war“. 18, 12 ff.: Er ist der gute Hirte, welcher das verlorene Schaf aufsucht. 18, 21; 21, 31; 25, 34 ff.; 16, 18: er überträgt die Gewalt der Sündenvergebung auch auf Petrus, 18, 18 auf die Jünger.

Sehr stark tritt als Zweck des Lebens Jesu die Wiedervereinigung der Welt mit Gott hervor dadurch, dass seine Predigt als die Verkündigung „des Himmelreiches“ bezeichnet wird. Er selbst ist Inhalt und Gegenstand der Botschaft vom Reiche Gottes, der Immanuel. Matth. 1, 23; es ist das Reich der Wahrheit und Gnade und wird durch sein Opfer begründet, steht also mit seinem Lehr- und Heilandsberuf im innigsten Zusammenhang cf. 4, 17. 23; 10, 7 ff. gibt er auch seinen Jüngern den Auftrag, das Reich Gottes zu predigen, Kranke zu heilen, Tote zu erwecken, Dämonen auszutreiben, dagegen die weltlichen Güter für nichts zu achten. Das Himmelreich ist identisch mit dem ewigen Leben 18, 3. 8; 19, 17. 23; 25, 34. 46, von dem es sich dadurch unterscheidet, dass es vor allem die Gemeinschaft der Gläubigen ins Auge fasst cf. 13, 24. 31.

Aus Jesu persönlichem Wesen und seiner Erlösungsaufgabe ergibt sich sein Beruf als Vergelter und Weltenrichter, den er nach der ganz unzweifelhaften Angabe der Evangelisten beansprucht (cf. Matth. 16, 27 f.; 19, 28; 23, 39; cc. 24 und 25); nach der Überzeugung des alten Testaments gebührt aber dieses Vorrecht nur Gott und dem Messias (Ps. 49; 71; 95, 12 f.; 97, 8 f.; Eccli. 3, 17; 12, 4; Ecclus. 11, 28; Is. 3, 13 f. u. s. w.)

γ) Das Markus-Evangelium.

Der Zug, der bei Marcus besonders hervortritt, ist Jesu Wunderthätigkeit. Die Wunderberichte nehmen den grössten Teil seines Evangeliums ein, sind genauer ausgearbeitet als bei Matthäus, einige hat er sogar neu aufgenommen, trotzdem er sonst fast keinen neuen Stoff bietet. Der Beweis der Gottheit Christi stützt sich bei ihm auf Jesu gewaltige Wundermacht; Jesus wirkt mit göttlicher Kraft und ist darum selbst Gott.

Trotz dieses specifischen Zweckes ist Jesus das Opfer, welches Gott der Menschheit zur Mitteilung seiner Gnadenkraft gibt. Den formellen Vollzug des Opfers bildet auch hier Jesu Kreuzestod, durch welchen das Gotteslamm zur sakramentalen Opferspeise zubereitet wird. Jesu Schüler müssen sich mit dem Meister vereinigen, um der Früchte und Segnungen des Opfers teilhaft zu werden.

Jesu endlicher Tod am Kreuze wird auch hier herbeigeführt durch seinen Gegensatz zu den gesetzesgerechten Pharisäern und zwar vollzieht sich die äussere Entwicklung bis zur Entscheidung in einer allmählichen Steigerung.

2, 16 stossen sich die Pharisäer daran, dass Jesus mit Zöllnern und Sündern speist; 2, 24; 3, 6 (Sie beschliessen, ihn zu vernichten.); 3, 22; 6, 3; 7, 1 ff.; 8, 11. 15; 11, 18: Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchen ihn zu vernichten; sie fürchten ihn, weil das ganze Volk seine Lehre bewundert. 11, 27 ff.; 12, 1 ff.: die Parabel von dem Herrn des Weinberges, der seinen Sohn schickt, nachdem die Knechte getötet worden waren; der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden. 12, 10; 12, 12. 13: Man wird noch mehr gereizt durch diese Parabel und schickt die Pharisäer und Herodianer zu ihm, um ihn im Worte zu fangen. 12, 38 ff. geisselt er den Stolz und die Selbstsucht der Pharisäer. 14, 1. 8.

Diesem Verlauf der Dinge sucht aber Jesus nicht zu entgehen oder eine andere Wendung zu geben, sondern in ihm wirkt sich sein Lebensplan folgerichtig aus; er fasst auch nach Marcus sein ganzes Leben als ein Leben der Entsagung, der Busse, des Opfers.

1, 9: In der Taufe nimmt er die Sünden der Welt auf sich; 1, 12 ff.: In der Wüste bereitet sich Jesus auf seinen Opferberuf vor; 3, 33: Irdische Bande kennt er nicht; wer den Willen seines Vaters thut, ist ihm Mutter, Bruder und Schwester. 6, 7: Er verlangt den Verzicht auf die irdischen Güter auch von seinen Jüngern, sie dürfen nur das absolut Notwendige auf die Reise mitnehmen. 8, 31: Jesus fängt an, seine Jünger über die Notwendigkeit seines Leidens zu belehren (ἤρξατο διδάσκειν ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν). 8, 34 ff. 9, 8 f.: Hinweis auf seine Auferstehung; 9, 11: Der

Menschensohn muss vieles leiden und erniedrigt werden.

9, 28: Gebet und Fasten sind die Bedingung zur Teufelsaustreibung. 9, 30: Abermalige Verkündigung seines Leidens; 9, 34. 36. 44; 10, 13 ff.: Die Kleinen gehen ein in das Himmelreich: 10, 21; 10, 29: Der Verzicht auf die irdischen Güter um Jesu willen bringt hundertfachen Lohn; 10, 33: Aufbruch zum Leiden nach Jerusalem: Siehe wir steigen hinauf nach Jerusalem cf. Matth. 20, 18. 19; 10, 38: „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke? oder mit der Taufe getauft werden, mit welcher ich mich taufen lasse?“ 10, 45: Er gibt sein Leben hin als Lösegeld für Viele cf. Matth. 20, 28.

Längere Schilderungen der Lehrthätigkeit Jesu finden sich zwar bei Marcus nicht, allein auch er fasst Jesus als denjenigen, welcher sich in die Welt herabgelassen, um ihr das Wort der Wahrheit zu vermitteln; dasselbe wird durch die gläubige Hingabe an seine Person angeeignet. Der Glaube an Jesus und seine Lehre und das Leben nach diesem Glauben ist auch hier die Grundlage für die Umschaffung der Menschheit.

1, 21 f.: Jesus lehrt wie einer der Macht hat, sie staunen über seine Lehre. 1, 38; 3, 9 ff. schildern Jesus in seiner Lehr- und Wunderthätigkeit. 3, 14; 4, 1 ff. die Parabel vom Samen des Wortes Gottes; 4, 33; 6, 2 fragen die Nazarethaner: „Woher hat er das alles? Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben worden ist? Und wie geschehen denn solche Wunder durch seine Hände? 6, 12; 6, 34: Er erbarmt sich der Volksschar, die wie eine Heerde ohne Hirten ist und fängt an, sie vieles zu lehren. 9, 6: Die Stimme bei der Verklärung ruft: Dies ist mein geliebter Sohn; Ihn sollt ihr hören.

Jesu Wundermacht dient dazu, um ihn als den barmherzigen, liebevollen Heiland zu offenbaren. Er steigt mit himmlischer Kraft hernieder zu den Sünden und Gebrechen der Menschheit, um der hilfsbedürftigen Erde neues Leben einzugiessen.

1, 25 f. 31 f. 34. 39. 41: durch eigene Kraft vollbringt er diese Heilungen und Teufelsaustreibungen: „Ich will, sei rein“. 2, 5: „Sohn, deine Sünden sind dir vergeben,“ sagt er zu dem Gichtbrüchigen; 2, 14 f. (Liebe zu den Sündern); 3, 1 ff.;

v 15: Er gibt auch seinen Jüngern die Gewalt, die Schwächen zu heilen und die Teufel auszutreiben. 5, 8. 34. 42.

6, 2: Man staunt über die in ihm verborgene Wunderkraft; 6, 7: er gibt seinen Jüngern Gewalt über die unreinen Geister; 6, 13. 34. 55; 7, 25 ff. 32; 8, 22 ff.: Es ist immer seine Person, von der die Heilkraft ausgeht; 9, 16 ff.; 10, 46 ff.; 16, 17.

Das Ziel, auf welches Jesu ganze Thätigkeit hinstrebt, ist die Begründung des Reiches Gottes, das mit dem Erscheinen seiner Person angebrochen ist; dasselbe schliesst die strengste sittliche Verpflichtung in sich und ist an die Busse geknüpft, es ist also nur der Segen, der auf sein und seiner Jünger Opfer herabsteigt.

1, 4: Schon Johannes predigt das nahe Gottesreich, der Eintritt in dasselbe ist durch die Busse bedingt. 4, 31; 10, 15. 23 ff. 29; 11, 1 ff.: Er zieht als Friedenskönig in Jerusalem ein.

δ) Das Lucas-Evangelium.

Lucas schildert Jesus vor allem als das Heil Israels und der ganzen Welt; er schreibt das Evangelium der Gnade und Barmherzigkeit einer-, der Freude und Dankbarkeit anderseits. An Jesu Person ist das Heil geknüpft und zwar in derselben Weise wie in den beiden vorausgehenden Evangelien.

Seine Geburt verkündet der ganzen Welt Freude; 1, 41: Johannes jauchzt auf im Mutterleibe, da Jesus zum ersten Male ihm nahe kommt; v 47: „Es frohlockt mein Geist in Gott, meinem Heilande. v 68: Der Herr, der Gott Israels, wird gepriesen, weil er sein Volk von der Knechtschaft der Sünde erlöst; v 75: Heiligkeit und Gerechtigkeit wird unter seinem Volke geübt; v 77: Die Wissenschaft des Heils zur Nachlassung der Sünden wird mit Christus verliehen. 2, 7 erzählt Jesu Geburt in Armut und Niedrigkeit, dagegen sagt 2, 9, dass bei dieser Geburt die Engel den Hirten erscheinen und die Herrlichkeit des Himmels ringsum aufleuchtet. v 10 f.: Der Engel verkündet den Hirten eine grosse Freude, weil der Heiland, Christus der Herr, in Bethlehem geboren ist. v 13 f.: Friede den Menschen auf Erden; v 25: Simeon erwartet den Trost (παράκλησιν) Israels;

v 30 nennt er Jesum das Heil Gottes; 3, 6: „Alles Fleisch wird das Heil Gottes schauen.

Die äussere Entwicklung, die auf den endlichen Tod Jesu hinausdrängt, ergibt sich auch hier aus dem Gegensatz Jesu zu den Pharisäern und lässt einen konsequenten Fortschritt wahrnehmen. Der stolze Pharisäer fühlt sein Sündenelend nicht und verschmäht darum die Gnade, das Heil, das Gott der Menschheit schenkt. Das Volk lässt sich durch die Pharisäer blenden und führt so seine Verwerfung herbei.

2, 34: Symeon nennt ihn das Zeichen, dem widersprochen wird; 3, 8: Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams erwecken — damit ist der principielle Gegensatz zu dem beschränkten Judentum festgelegt. 11, 15. 38 ff. (Die Pharisäer sind Heuchler und gleichen übertünchten Gräbern). 12, 1 (Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer). 13, 6 ff.: Das pharisäische Israel gleicht dem unfruchtbaren Feigenbaume; 14, 1 ff. 24; 15, 11 ff.: Israel ärgert sich an den der Heidenwelt verliehenen Gnaden. 16, 15; v 19: Das reichbegnadigte Israel geht nicht ein in das Reich Gottes, während es der arme Lazarus, die Heiden, aufnimmt. 19, 45 f.; 20, 9 ff.; v 19 f.: Die Pharisäer suchen Hand an Jesus zu legen, weil die Parabel vom Weinberg sie verletzt hat; 20, 46; 22, 2: Die Hohenpriester und Schriftgelehrten suchen Jesus zu töten.

Das Schicksal, das Jesus aus diesem Gegensatz zu den herrschenden Anschauungen erwächst, ist frei von ihm gewollt. Auch nach Lucas ist sein Tod ein Opfertod, bei welchem er selbst als Priester handelt.

1, 7: Er wird in der grössten Armut geboren; 2, 21 f.: Er unterwirft sich den gesetzlichen Vorschriften; 4, 1 ff.: Durch die Überwindung des Weltgeistes übernimmt er das Erlösungsopfer; 6, 21 ff.: Seligpreisung der Armen, Hungrigen, Verfolgten, die leiden um des Menschensohnes willen (v 22); 8, 21; 9, 22: Verkündigung seines Leidens. v 23 f.: Verzichtleistung auf die Welt für sich und die Seinen. 9, 44 f. sagt er abermals sein Leiden voraus, ohne dass ihn die Jünger verstehen.

9, 51: Er richtet sein Angesicht nach Jerusalem, weil sich die Tage seiner Aufnahme nahen. 9, 58; 10, 4; 11, 29: Diesem Volke wird nur das Jonas-Zeichen gegeben. 13, 22: „Er zog

durch die Städte und Dörfer, lehrte und nahm seinen Weg nach Jerusalem." 13, 24 ff.; v 32 ff.: Jesus muss in Jerusalem sterben, weil es nicht angeht, dass ein Prophet ausserhalb Jerusalems ende. Seine Klage über Jerusalems Verstocktheit, das von jeher die zu ihm gesandten Propheten mordet; Hinweis auf seine Herrlichkeit, zu welcher sein Tod nur den Durchgangspunkt bildet cf. 17, 25; 14, 26. 33. 18, 22: Verzicht auf die irdischen Güter ist die Bedingung zur Erlangung eines Schatzes im Himmel. 18, 31: Er zieht nach Jerusalem, um zu leiden und dadurch die Prophetie zu erfüllen.

Jesus ist aber auch wie bei den andern Evangelisten der absolute Lehrer, die Weisheit selbst, die sich als Brot der Wahrheit aus Liebe zur Menschheit ins Fleisch herabgesenkt hat, er ist die vollkommene Offenbarung des Vaters. 2, 32: Er ist das Licht zur Erleuchtung der Heiden; 4, 18 cf. Js. 61, 1; 4, 32; 9, 35; 10, 22: „Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und Niemand weiss, wer der Sohn ist als der Vater; und Niemand weiss, wer der Vater ist als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." Darum sagt er zu seinen Jüngern: „Selig sind die Augen, die sehen, was ihr sehet." 11, 28. 31; 21, 15: „Denn ich will euch Mund und Weisheit geben;" seine Erkenntnis Gottes ist also eine wesentlich andere als die der übrigen Menschen.

Dem Grundzuge des Lucas-Evangeliums entsprechend erscheint Jesus vor allem als der barmherzige Heiland und Arzt der Menschheit, die er mit göttlicher Kraft von ihren physischen Gebrechen heilt, um dadurch auch als Seelenarzt von ihr aufgenommen zu werden. Seine Wunderthaten dienen also einem höheren, geistigen Zwecke.

4, 18 ff.: Er ist der von Isaias verkündete Erlöser von Irrtum und Sündenelend. Er heilt aus eigener Kraft alle Krankheiten 4, 33. 38; 5, 13; 6, 18 f.: eine Kraft geht von ihm aus, die alle heilt. 7, 11 ff.: Er erweckt sogar Tote. 7, 22: Er ist das Js. 35, 5 vorausgesagte Heil Israels.

5, 20 f.: Er lässt die Sünden nach, was nach der Überzeugung Israels nur Gott allein kann. Die Sünder sind es, die er zu sich ruft 5, 27. 30; 15, 1. 7; 19, 1 ff.; 7, 37: Die reuige Sünderin erhält Verzeihung; der Glaube an ihn hat sie gerettet. 9, 1 f. 56: „Der Menschensohn ist nicht

gekommen, die Seelen zu Grunde zu richten, sondern sie zu retten." 10, 17: In seinem Namen treiben die Jünger Teufel aus; 19, 29 ff. Er ist der König des Friedens.

Jesu Lebenszweck ist in letzter Linie, die Welt in Gottes Reich umzugestalten, sie zu erneuern in Gottes-Erkenntnis und Gottes-Liebe. Er erleuchtet die Menschheit durch seine göttliche Weisheit und stärkt sie durch die göttliche Gnadenkraft, damit sie sich im sittlichen Kampfe zu Gott emporringe und endlich zur seligen Vereinigung mit Gott gelange. Das Reich Gottes zu verkünden, ist der Inhalt seiner Sendung 4, 43; 10, 9. 11; 11, 20; irdische Angelegenheiten kümmern ihn darum nicht, er warnt vor dem irdischen Besitz, wenn er von Gott abführt 12, 13; v 21: „Wer sich (äussere) Reichtümer sammelt, ist nicht reich vor Gott." v 31: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit und das alles wird euch dazu gegeben (προστεθήσεται). Er verlangt volle Hingabe an Gott: „Ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu bringen und was will ich anders, als dass es sich entzünde?" 12, 49. 51; 13. 19—21. 24; 14, 26 ff.

ε) Das Bild des Mahles bei den Synoptikern.

Jesus, das Opferbrot zum Heil der Welt — das ist das Grundgesetz, welches sein Leben gestaltet und bis zu seinem gewaltigen Schlussakte erklärt.[1] Wir verstehen nunmehr, welche Bedeutung im Munde Jesu dem Bilde des Mahles zukommt,[2] an welchem jene teilnehmen, die gläubig das in seiner Person dargebotene Heil ergreifen. Es ist in der Regel als Hochzeitsmahl gedacht und musste den Israeliten sowohl an das prophetische Zukunftsmahl wie an das Opfermahl, das die Gottesvereinigung andeutete, erinnern.

Matth. 5, 3: Die Armen erben das Himmelreich, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Durstenden werden gesättigt. 8, 11: Die Heiden werden mit Abraham, Isaak und Jacob zu Tisch sitzen beim himmlischen Hochzeitsmahle,

---

[1] Lobstein l. c. p. 76 f. . . . . la cène forme la conclusion logique de toutes les prémisses renfermées dans son enseignement. Ou plutôt elle récapitule cet enseignement et en résume les trésors, elle en couronne tous les développements . . . . [2] Über das Messiasmahl im A. T. cf. p. 140 ff.

während die Söhne des Reiches hinausgeworfen werden. 9, 15: Jesus ist der Bräutigam, dessen Anwesenheit mit Freude erfüllt cf. Marc. 2, 19; 14, 15 ff.: Das Wunder der Brotvermehrung weist, wie auch Joh. 6 erklärt, auf die Fülle der geistigen Gaben hin, die Jesus spendet cf. Marc. 6, 37 ff.; 8, 1 ff.; 22, 2 ff.: Das Hochzeitsmahl, das zur Vermählung des Sohnes des Königs gefeiert wird; Israel wird zuerst berufen, aber durch eigene Schuld verworfen (v 8), die verachtete Heidenwelt tritt an dessen Stelle. In der persönlichen Annahme der menschlichen Natur schliesst Gott mit dieser und der ganzen Menschheit den innigsten Bund, in welchem er sie mit göttlichen Gütern erfüllt; in dem Hochzeitsmahle der Verklärung in Gott gelangt die Seele zur vollen Ersättigung. 25, 10: Nachdem Jesus in seine Verklärung eingegangen ist, führt er auch die Seelen, die für die Ankunft des Bräutigams gerüstet sind, in den Hochzeitssaal des ewigen Lebens.

Auch Lucas schenkt dem Bilde des Mahles besondere Aufmerksamkeit.

9, 12 ff. erzählt er das Wunder der Brotvermehrung; bedeutsamer Weise lässt Jesus auf die wunderbare Speisung sogleich die Verkündigung seines Leidens folgen, daran schliesst sich dann gewissermassen als Antwort des Himmels Jesu Verklärung. 12, 36 ff.: Der Herr, der die treuen Diener beim Mahle bedient, ist nach v 40 der Menschensohn, der zum Gerichte kommt. 13, 29 cf. Matth. 8, 11; 14, 15: „Selig, wer sein Brot im Reiche Gottes essen wird.“ Daran knüpft Jesus die Parabel von dem reichen Gastmahle, zu welchem viele berufen werden, die Reichen lehnen es wegen ihrer weltlichen Geschäfte ab, weshalb schliesslich die Armen, Schwachen, Blinden und Lahmen eingeladen werden. Die Reichen sind das selbstzufriedene, weltsüchtige Israel, das Jesu oft wiederholtem Rufe nicht folgt. v 24: „Ich sage euch aber, dass Niemand von den Männern, welche gerufen worden sind, mein Mahl kosten wird.“ 15, 16: Der verlorene Sohn möchte seinen Hunger mit dem Futter der Schweine stillen, während die Knechte im Hause seines Vaters Überfluss haben an Brot; „ich aber gehe hier vor Hunger zu Grunde.“ Er ist das Bild der Heidenwelt, die sich von Gott getrennt hat, während Israel, der ältere Sohn, im Vaterhause bleibt. 15, 24: Der Vater bereitet dem

Zurückgekehrten ein Mahl in Fülle, zu welchem Israel zu kommen sich weigert. 16, 19 ff.: Der reiche Prasser und der arme Lazarus; letzterer stellt das Bild der armen, im Sündenelend verkommenen Heidenwelt dar, die begierig das in Jesus erschienene Heil erfasst, während das reichbegnadigte Israel den Messias von sich stösst und darum von brennendem Durste gequält wird.

ζ) **Resultat.**

Als Resultat unserer Untersuchung ergibt sich demnach: Jesus ist nach der Darstellung der Evangelien der Inhalt und der Verdiensturheber aller Wahrheit und Vollkommenheit, darum Ideal der Sittlichkeit, die er in der Welt zur Anerkennung und Durchführung bringt; deshalb kann er volle Hingabe an seine Person verlangen und zugleich den Grundsatz aussprechen: „Niemand ist gut als Gott allein“ (Matth. 19, 17; Marc. 10, 17; Luc. 18, 18). Nach israelitischer Grundanschauung kommen diese Eigenschaften und Ansprüche Gott allein zu; er ist die unendliche Weisheit und Heiligkeit, Princip der Sittlichkeit und Inhalt der Seligkeit.

Von ehrgeizigen Absichten, frommer Schwärmerei eines Pseudomessias u. dergl. brauchen wir natürlich bei solcher Gestaltung des Lebens Jesu nicht zu reden.

Nicht auf einige willkürlich herausgenommene und künstlich gruppierte Stellen stützen wir unsere Auffassung, sondern es sind die in der evangelischen Darstellung durchaus grundlegenden Gedanken des Lebens Jesu, in die wir einzudringen suchten. Nicht als ein Gewirr von Widersprüchen erscheint Jesu Lebenslauf, sondern bei allen Evangelisten strebt er von Anfang an auf diesen Akt zur Vollendung seines Wirkens hinaus. Es ist demnach die durchgreifende Einheit des Planes, die konsequente Verfolgung des Zieles, worin die Kraft des Beweises liegt, den wir durch unsere Vergleichung des Abendmahlsgedankens mit dem Lebensplane Jesu für dessen göttliche Persönlichkeit und Erlösungsaufgabe gewinnen.

Auch eine ruhige Kritik gibt zu, dass Jesu Todesgedanke einen wesentlichen Bestandteil seines messianischen Selbstbewusstseins bildete. Baldensperger urteilt folgendermassen darüber: „Es ist kein Verhängnis, sondern eine frei erfasste Fügung seines Vaters. Er leidet so berufsgemäss als er das

Reich Gottes verkündigt.[1]" „Der Entschluss Jesu, zu leiden und zu sterben, der in keinerlei äusseren Veranlassung hinreichend begründet ist, zeugt laut dafür, dass für sein messianisches Berufswerk sowie für seine Person der innerlich erfasste Gotteswille der eigentlich bestimmende Massstab gewesen ist."[2] Der protestantische Gefühlsglaube, insofern er einseitig durchgeführt jede objektive Heilsvermittlung abweist, kann allerdings nur die ungenügende Erklärung „des innerlich erfassten Gotteswillens" für die Überzeugung Jesu von der Notwendigkeit seines Todes anführen, allein es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, dass ihm die Heilsbedeutung, der Opfercharakter seines Todes nicht klar gewesen sei. Im Gegenteil, er musste doch auf einen Grund denken, der ihm die Notwendigkeit seines Todes für die Vollendung seines Berufswerkes erklärte. Durch die Einsetzung der Eucharistie hat er nicht den geringsten Zweifel mehr gelassen, welche Bedeutung er seinem Tode beilegte.

In dem Leidens- und Todesgedanken Jesu kennzeichnet sich die ganze Originalität und Unabhängigkeit seines Selbstbewusstseins. Die Apokalypsen, in denen sich die messianischen Erwartungen des Judentums unmittelbar vor und nach Christus niedergelegt finden, legen Zeugnis dafür ab, dass die Zeitgenossen Jesu dem Gedanken eines leidenden und sterbenden Messias völlig entfremdet waren[3] (cf. 1 Cor. 1, 23), eine Thatsache, welche durch das Verhalten der Jünger bestätigt wird, die nur unter den grössten Schwierigkeiten sich mit dem Tode ihres Meisters vertraut machen konnten. Das Judentum unmittelbar vor Christus, das nichts weiss von einem leidenden Messias, wird dagegen nicht müde, dessen Herrlichkeit zu schildern. Auch Philo und Josephus ist ein leidender Messias unbekannt. Der Targum des Jonathan, eine der ältesten und angesehensten rabbinischen Schriften, merzt sogar aus Isaias cc. 52 und 53 die Beziehung auf den leidenden Messias aus und gibt den Worten den gerade entgegengesetzten Sinn. „Was im Propheten von der Niedrigkeit, von dem Mangel an Schöne und Ansehen des Knechtes Gottes gesagt ist, deutet der Targumist auf das Volk; das stellvertretende Leiden wird regelmässig abgeschwächt in eine Fürbitte des Messias und in Vergebung der

[1] l. c. p. 153. [2] ibid. p. 155. [3] cf. Baldensperger l. c. p. 145 f.; Lobstein l. c. p. 69 f.

Schuld Israels um des Gesalbten willen.“[1] Erst nach der Zerstörung Jerusalems findet sich und zwar in der rabbinischen Schultheologie die Idee eines leidenden Messias,[2] die in der Weise eingeführt wurde, dass man die Leiden des Volkes, das mit seinem Messias als Einheit gedacht wurde, auf den Messias übertrug. Ein solches Leiden hat aber mit dem Messiasberufe, wie ihn Jesus auffasst, nichts zu thun.

Unsere Darstellung des Lebensganges Jesu nötigt uns nicht, vor der Thatsache Halt zu machen, dass Jesus sein Volk zu gewinnen sucht, wenigstens in der ersten Zeit seiner öffentlichen Thätigkeit, also von seinem Volke als Messias anerkannt sein will. Was wir nachzuweisen versuchten, dass die gläubige Hingabe an den Meister den Verkehr mit ihm zu einer fortwährenden Gottesvereinigung im Opfer Jesu machte, bietet genügend Raum, um auch die Möglichkeit zu erklären, dass Israel seinen Messias als Erlöser von den Sünden aufgenommen und ihn nicht dem Kreuzestode überliefert hätte. Jesu Opfer wäre auch dann der Weg zur Gottesvereinigung und zur Welterneuerung in Gotteserkenntnis und Gottesliebe gewesen. Denn Gott spendet die Opfergabe (Lev. 17, 11: Ich habe es euch gegeben . . . .), weshalb diese genossen werden kann auch ohne den äusseren Akt der Tötung, wenn sie Gott in anderer Form gibt. Ohne die Voraussetzung der Sünde würde sich die Vereinigung mit Gott ohne Opfer vollziehen.

Es leuchtet ein, wie wir auch den berechtigten Momenten anderer Deutungen der Abendmahlsworte volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Wenn z. B. R. A. Hoffmann[3] den Gedanken Jesu dahin umschreibt, die Jünger sollten das, „was sie aus ungezählten Erfahrungen unmittelbar abstrahiert, was gleichsam das Ferment alles dessen bildete, was sie von ihm gelernt und erschaut hatten, gewissermassen auf einen Punkt concentrieren, zu einer geistigen Totalanschauung vereinigen und zugleich zur Bereicherung und Ergänzung des eigenen Wesens voll und ganz in sich aufnehmen gleichzeitig mit dem, ja durch das Essen des Brotes,“ so bietet er nichts, was nicht in unserer Darlegung enthalten wäre; wir haben diese Aneignung Christi nur in das rechte Licht gestellt: Erhebung der Menschheit zu Gott im

---

[1] Baldensperger ibid. [2] ibid. p. 147. [3] cf. l. c. p. 94.

Opfer Jesu Christi, um sie in sittlicher Heiligkeit zu vollenden und zur Seligkeit der Gottschauung zu führen.

b) Die übrigen urapostolischen Schriften.

α) **Die Apostelgeschichte.**

Die Apostel legen bei ihrer ersten Verkündigung Christi den Nachdruck nicht zuvörderst auf die Heilsbedeutung des Todes Jesu, sondern heben vor allem die Thatsache der Auferstehung hervor, sodass es im ersten Augenblick scheinen möchte, als fassten sie den Tod Jesu nur als Durchgangspunkt der Auferstehung. Allein das ist leicht erklärlich; denn nach der Auferstehung waren die Jünger von diesem freudigen Ereignisse ganz erfüllt, ihr treuer Glaube war bestätigt; der Hinweis auf diese gewaltige Thatsache war das einzige und kräftigste Mittel, um den Feinden Jesu die ganze Ungerechtigkeit ihres Verfahrens gegen diesen wirksam vor Augen zu stellen, bei andern aber das Ärgernis seines Todes, das ihrem Glauben entgegenstand, zu entfernen. Die Frage nach der inneren Bedeutung des Todes Jesu kam in der apostolischen Predigt darum naturgemäss erst in zweiter Linie als Gegenstand der gläubigen Reflexion in Betracht. Wenn Beyschlag in seiner neutestamentlichen Theologie[1] sagt, „nirgends mische sich in diese Erörterungen des Kreuzestodes eine Andeutung, dass derselbe etwas Heilsnotwendiges gewesen, dass er zur Sühne der Sünden des Volkes, zur Genugthuung vor Gott erforderlich gewesen sei,“[2] so ist das allerdings insofern richtig, als nirgends die Anschauung zu finden ist, Gott habe das Blut Christi gefordert, um der Welt die Sünden wieder zu verzeihen, dagegen ist Christus deutlich als Heilsgabe Gottes gefasst, die Gott der Welt spendet,

---

[1] Bd. 1 p. 321. [2] Über die Thatsache, dass in der Urkirche das Abendmahl gefeiert wurde, bei welchem die Heilsbedeutung des Todes Christi auf das stärkste zum Ausdruck gebracht wird, weiss sich Beyschlag leicht hinwegzuhelfen: „Nicht als hätten Urapostel und Urgemeinde Jesusworte wie Matth. 20. 28; 26, 28 nicht gehabt; jede Abendmahlsfeier rief ihnen ja das „Für euch“, die Rückbeziehung des Todes Jesu auf das Passah und das Bundesopfer ins Gedächtnis: aber dieser Gedanke hatte sich offenbar mit ihrer Gesamtanschauung vom Messiastum noch nicht organisch verbunden, so dass sie mit demselben in ihrer Verkündigung nichts anzufangen wussten“ (cf. l. c. p. 322 f.).

um sie wieder zum Lichte der Wahrheit zurückzuführen und durch Einpflanzung neuen, göttlichen Lebens zu sittlicher Heiligkeit zu erwecken.

Jesus ist der παῖς θεοῦ, der Knecht Gottes 3, 13. 26; 4, 27. 33. Die Apostelgeschichte weist damit das Judentum auf das Bild des jesajanischen Knechtes Gottes hin, um den leidenden Messias aus der Prophetie zu rechtfertigen. Jesus ist der Knecht Gottes, der die Krankheiten seines Volkes auf sich nimmt, der zerschlagen wird um dessen Sünden willen, der dahingeopfert wird, weil er selbst will, der aber auch, wenn er für die Sünde sein Leben hingegeben, ewigen Samen schaut, der durch seine Erkenntnis viele gerecht machen, vom Herrn sehr viele als Anteil empfangen und der die Beute der Mächtigen austeilen wird (cf. Js. 53).

Die Bezeichnung „Knecht Gottes“ in der Apostelgeschichte setzt den Glauben an die heilende und versöhnende Kraft des Todes Jesu, also dessen Opfercharakter, voraus. Dass dies die grundlegende Anschauung unseres Buches ist, ergibt sich unzweifelhaft daraus, dass die erste Wirkung des Glaubens an Jesus Christus die Sündennachlassung in seinem Namen ist; dieselbe wird durch die Taufe erlangt 2, 38; in seinem Namen ist Heil und Erlösung 4, 12; 5, 31; cf. ferner 8, 12. 16; 10, 36. 48; 13, 38 f.: Der Glaube an ihn verleiht Sündenvergebung und Rechtfertigung; 19, 4 f.; 22, 16. 20, 28 ist das Opferverdienst des Todes Christi ganz klar ausgesprochen: Durch sein Blut hat er die höhere Gnadenvereinigung der Menschheit, die Kirche Gottes, gegründet (τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου) cf. Rom. 3, 25; 5, 8.

Dieser Heilswirksamkeit Christi entsprechen in der Apostelgeschichte die Aussagen, welche ihn als Urquell, Spender und Ziel des ewigen Lebens kennzeichnen. Er ist der Gegenstand des religiösen Glaubens, Hoffens und Liebens. Allerdings tritt die Allursächlichkeit des einen Gottes infolge des alttestamentlichen Einflusses, den der Verfasser in sich aufgenommen, noch sehr stark hervor, allein diese Auffassung schliesst die Dreiheit der Personen in Gott nicht aus und ist bei einem Israeliten gar nicht auffällig; Beyschlag wird den Worten des Verfassers nicht gerecht, wenn er behauptet, Christus sei „in ein durchaus mensch-

liches Abhängigkeitsverhältnis gesetzt, was er sei, das sei er durch Gottes Wille und freie That.“ [1]

3, 15: Den Urheber des Lebens habt ihr getötet (Τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς; ἀρχηγός eigentlich derjenige, welcher als Führer vorauszieht, dann derjenige, welcher zuerst etwas thut, ἀρχηγὸς τῶν εἰρηνικῶν λόγων 1 Macc. 10, 47 derjenige, welcher die Friedensverhandlungen veranlasst, daher erhält das Wort die allgemeine Bedeutung: Der Urheber von etwas, wie die Vulgata richtig übersetzt hat cf. 5, 31; Hebr. 2, 10 wird Christus ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας genannt, 12, 2 ἀρχηγὸς τῆς πίστεως). [2] 20, 28 wird sein Blut Gottes Blut genannt. Es ist der wesentliche Inhalt der Predigt und des Glaubens, dass Christus der Sohn Gottes ist: ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 9, 20; „Ich glaube, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist“ 8, 37. Diese Gottessohnschaft muss bei Christus eine wesentliche sein; er trägt das göttliche Leben in sich nicht durch die gnadenvolle Herablassung Gottes, sondern von Natur aus. Von einer moralischen Gottessohnschaft kann unmöglich gesagt werden, sie sei der Inhalt der Lehrverkündigung, deren Hauptgegenstand, gewesen, weil ja dieses Verhältnis zu Gott bei jedem Gerechten vorhanden ist. Auch wenn 8, 37 unächt sein sollte, so ist dessen Inhalt durch 9, 20, welches dasselbe sagt, gesichert.

β) Der Jacobusbrief.

Der Jacobusbrief [3] gibt praktische Ermahnungen, darum fehlen eingehende Erörterungen über die Person Christi und die obersten Lehrsätze des Christentums. Der Brief lässt noch stark die alttestamentliche Schulung des Verfassers erkennen und bezieht darum alle Heilswirksamkeit in erster Linie auf den einen Gott; er schaut gewissermassen über Christi besondere Thätigkeit hinweg und geht sogleich auf Gott, die Allursache, zurück, deren heiligende Opfergabe der Sohn Gottes in seiner menschlichen Natur ist cf. 1, 17.

Die besonderen Äusserungen über Christi Person im Ja-

---

[1] l. c. p. 318. [2] cf. Schleussner l. c. Bd. 1 p. 369 f. [3] Beyschlag l. c. 1. Bd. p. 350: „Keine neutestamentliche Schrift, die auch im Ton, ja in vielfach wörtlichem Anklang, der doch nicht auf eine schriftliche Quelle weist, so sehr an die synoptische Jesuspredigt erinnerte.“

cobusbriefe, trotzdem ihrer so ausserordentlich wenige sind, enthalten unzweifelhafte Andeutungen, dass der Verfasser Christus als den Inhalt der göttlichen Lebensfülle betrachtet.

Die Hauptstelle, die in Betracht kommt, ist 2, 1; hier ermahnt er, man solle nicht auf das Äussere der Person schauen, da man doch an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit, glaube (μὴ . . . . ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης). Die Bezeichnung κύριος τῆς δόξης für Christus wird auch von Paulus 1 Cor. 2, 8 gebraucht, sodass also die Kluft zwischen Jacobus und Paulus in der Auffassung des Wesens Christi nicht allzu gross sein kann.

Die „Herrlichkeit“ Gottes ist dessen unendliche Schönheit und Gedankenpracht, in welcher er sein unendlich vollkommenes Wesen schaut, das er der Menschheit in seiner Offenbarung kund gibt und in dessen ungehindertem Genuss die Seligkeit der Gerechten besteht. Als κύριος τῆς δόξης ist Christus der Inbegriff des göttlichen Lebens und darum im Stande, in der hl. Communion die Seele zu erleuchten und zu heiligen.

Als „Herr der Herrlichkeit“ erscheint Christus so recht in der erhabenen Stellung des israelitischen Offenbarungsgottes Jahve, wie er dem alten Testamente kund geworden ist. Die Wolkensäule, die Licht und Feuchtigkeit spendend Israel auf seinem Wüstenzuge beschützt (Ex. 13, 21 f.), ist die sinnbildliche Darstellung der Wirksamkeit Jahves, der sich erleuchtend und belebend (d. Wasser ist d. Sinnbild d. h. Geistes) in seinem Volke niederlässt. Die Wolke, die Erscheinungsform der Herrlichkeit des Herrn, überschattet die Bundeslade im salomonischen Tempel. 3 Reg. 8, 10—13; sie wird im sechsten Kapitel bei Isaias geschildert. Bei Ezechiel (cc. 1 und 10) wird durch den Licht- und Feuerglanz die göttliche Wahrheit und Heiligkeit dargestellt. Die Gesichter der Tiere bezeichnen die Völker in Vereinigung mit dem Menschensohne, dem Messias im Reiche Gottes; sie sind ganz von dem Geiste Gottes durchlebt. c. 2 erklärt der Prophet, das Gesicht sei das Sinnbild der Herrlichkeit des Herrn gewesen. Über die Bedeutung des „Königs der Herrlichkeit“ geben endlich die Psalmen reichlichen Aufschluss cf. Ps. 23, 7 ff.

Die Aussage des Jacobusbriefes bleibt demnach, in ihrer

Tragweite geschätzt, nicht hinter den Anschauungen über Christi Person im Hebräerbriefe zurück, wenn es dort heisst, der Sohn Gottes sei der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und das Ebenbild des göttlichen Wesens, er sitze zur Rechten der Majestät in der Höhe. Der Verfasser unseres Briefes hat nur das Bild Christi begrifflich noch nicht so scharf geschieden in seiner Gesamtvorstellung von Gott und der göttlichen Offenbarung, er hat es nicht so klar und selbständig herausgestellt wie der Verfasser des Hebräerbriefes und die spätere Zeit. Es tritt darum mehr die göttliche Wirksamkeit als die göttliche Persönlichkeit Christi hervor, es ist Gott, der in Christus wirkt und sich offenbart.

γ) **Der Judasbrief.**

Der Judasbrief will vor Irrlehrern warnen und zu einem heiligen Lebenswandel ermahnen. Es liegen ihm darum nach Zweck und Umfang alle weiteren Ausführungen über die Person Christi ferne.

Christus ist der alleinige Herr und Gebieter v 4; er ist der Retter seines Volkes aus dem Lande Ägypten (v 5: Ἰησοῦς . . . σώσας) und bestraft diejenigen, welche Gottes Gnade missbrauchen wie die bösen Engel, Sodoma und Gomorrha; von ersteren heisst es, dass er sie zum grossen Gerichtstage aufbewahrt (vv 6. 7). Die Gläubigen sind die Heiligen (v 3); sie sollen sich auf ihrem Glauben als festem Lebensgrund aufbauen, in der Liebe Gottes verharren und die Barmherzigkeit Jesu Christi zum ewigen Leben erwarten. Gott ist unser Erlöser durch Jesus Christus unsern Herrn (v 25 διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ mit σωτῆρι verbunden).

Wie der Brief des Jacobus führt auch unser Brief alle Heilsthätigkeit auf ihre erste Ursache, auf Gott, zurück, indem er aus den alttestamentlichen Anschauungen heraus spricht; allein dadurch, dass er auch Christus in so starken Ausdrücken als Herrn und Weltenrichter bezeichnet und ihn den alleinigen Herrn und Gebieter nennt, stellt er ihn wesentlich Gott gleich, als Retter aus Ägypten erscheint er mit dem israelitischen Bundesgotte auf einer Stufe.

Das Christentum ist Gnadengabe Gottes; durch die Vereinigung mit Gott wird die Menschheit sittlich geheiligt und er-

neuert für das ewige Leben; dieses spendet die Barmherzigkeit Jesu Christi; also muss auch dieser so am göttlichen Leben teilnehmen, dass er frei darüber verfügt (vv 20. 21). Die Voraussetzungen, welche der Abendmahlsgedanke für die Person Jesu fordert, sind demnach auch hier vorhanden.

δ) Der zweite Petrusbrief.

Das Christentum als Offenbarung und Mitteilung der göttlichen Gnade, die zu einem heiligen Leben verpflichtet, wird in unserem Briefe mit besonderem Nachdruck hervorgehoben.

Christus ist der Erlöser (σωτήρ 1, 1. 11; 2, 20; 3, 2, 18); er ist der Herr, der uns erkauft hat 2, 1, was unmittelbar auf die Heilsbedeutung seines Todes hinweist.

Das Christentum ist der Weg der Wahrheit (2, 2), die gegenwärtige Wahrheit (1, 12); der Glaube ist als Mitteilung einer höheren Erkenntnis betrachtet und wird mit Vorliebe (ἐπί)γνωσις genannt cf. 1, 2. 3. 5. 8; 2, 20 f.; 3, 18: „Wachset in der Gnade und in der Erkenntnis unseres Herrn und Erlösers Jesus Christus."

In der Erkenntnis Jesu Christi empfangen wir also ebenso wie in der Erkenntnis Gottes die Fülle der Güter des ewigen Lebens, „damit wir durch dieselben der göttlichen Natur teilhaftig werden, nachdem wir dem in der Welt herrschenden Verderben der Begierlichkeit entflohen sind" (1, 4). Christus teilt der Welt Erkenntnis und Leben mit — mit diesem Gedanken steht unser Brief in nächster Beziehung zum hl. Abendmahl. Wenn aber Christi Wirkungskraft der göttlichen gleichgestellt wird, dann muss er in den Augen des Verfassers auch der Mensch gewordene Sohn Gottes, der Logos, der Licht und Leben spendet, sein.

ε) Der erste Petrusbrief.[1]

Die heiligende, neubelebende Kraft des Blutes Christi wird hier betont, um die Gläubigen zu ermuntern, in ihrem

---

[1] Wegen der starken Hervorhebung der Erlösung durch das Blut Christi in diesem Briefe zählt man denselben zu der paulinischen Klasse. Allein mit Rücksicht auf die traditionelle Urheberschaft des hl. Petrus, ferner weil der Grundton des Briefes sich doch charakteristisch von Paulus unterscheidet und die paulinischen Ideen in dem kurzen Briefe nicht weiter entwickelt sind, reihen wir ihn hier an.

sittlichen Wandel immer mehr in dieses neue Leben einzugehen cf. 1, 13 ff. Die Besprengung mit dem Blute Christi (ῥαντισμὸς τοῦ αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ) 1, 2 weist hin auf die Ex. 24, 8 erzählte Besprengung des Volkes mit dem Blute des Bundes. (cf. p. 73; 107 f.). Nach v 19 sind die Christen von dem eitlen Wandel losgekauft durch das Blut des unbefleckten und fehllosen Lammes (ἐλυτρώθητε . . τιμίῳ αἵματι ὡς ἄμνου ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ); damit deutet der Verfasser an, dass er Christum als die Erfüllung des typischen Paschalammes betrachtet, durch dessen Blut Israel neugeschaffen und aus dem Lande der Knechtschaft und des Verderbens in das Land der Verheissung geführt wurde. Durch die Vereinigung mit dem heiligen Opfer Christi sind wir darum „ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein erworbenes Volk, um die Kraft dessen zu verkünden, der uns aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat“ 2, 9 cf. Ex. 19, 6. 2, 21 ff. stellt das Bild des leidenden Gottesknechtes mit deutlicher Beziehung auf Is. 53 als Beispiel zur Nachahmung im christlichen Leben dar, damit die Frucht des Opfers Christi in uns wirksam werde (cf. bes. v 24). Die Bedeutung des Opfers findet sich zusammengefasst 3, 18: „Christus ist einmal (ἅπαξ) für unsere Sünden gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, um uns zu Gott zu führen (ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ) getötet dem Fleische nach, belebt dem Geiste nach.“

Christus ist aber selbst Inhalt und Quelle der Heiligung und des ewigen Lebens, darum Gott. Er steht zu Gott in einzigartigen Sohnsverhältnis (1, 3), er ist das Lamm, das vor Grundlegung der Welt voraus erkannt wurde (die Gegenüberstellung προεγνωσμένου μέν — φανερωθέντος δέ gestattet es nicht, diesen Vers nach 1, 2 abzuschwächen) 1, 20, womit seine priesterliche Thätigkeit von Ewigkeit her ausgesprochen wird; er besitzt die Herrlichkeit und die Macht in Ewigkeit (ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων) 4, 11 cf. 2 Petr. 3, 18; Jud. 25; als Inbegriff des Lebens und der Heiligkeit ist er nach 2, 4 ff. „der lebendige Grundstein, auf welchem die Gläubigen als lebendige Steine sich aufbauen, ein geistiges Haus, ein heiliges Priestertum, um geistige Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus.

In der Vereinigung mit Jesus Christus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) gelangen die Gläubigen zu Gottes ewiger Herrlichkeit, sodass Christus dem Inbegriff der Seligkeit gleich geachtet wird (5, 10).

Der Abendmahlsgedanke, das Opfer Jesu Christi als Weg zur Neubelebung der sündigen Menschheit, durchleuchtet demnach unseren ganzen Brief; eine solche Wirkung ist mit diesem Opfer deshalb verknüpft, weil es mit der lebendigen Heiligkeit selbst, mit Gott, vereinigt.

2. Der Abendmahlsgedanke und der paulinische Christusbegriff: Das Bild Gottes.

a) Grundlegung.

Die tiefe Bedeutung des Abendmahlsgedankens werden wir erst recht erfassen, wenn wir denselben im Lichte des paulinischen Christusbegriffes betrachten.

Je inhaltreicher der Abendmahlsgedanke bei Paulus sich darstellt, desto erhabener erscheint auch das Selbstbewusstsein Jesu, weil ja die Erklärung Pauli, wenn sie richtig sein soll, in Jesu Handlung wurzeln muss und nur eine Specificierung des Grundgedankens derselben bilden darf.

Paulus zeigt uns, wie die Erlösungsaufgabe Jesu Christi, sein hohenpriesterliches Amt, das in seinem Kreuzestode seine Vollendung findet, in dessen besonderer Stellung als Persönlichkeit in Gott begründet ist. Ist aber das der Fall, dann leuchtet unmittelbar ein, wie wichtig Paulus für die Würdigung der Einsetzung Jesu ist. Das Abendmahl, bei welchem Jesus seines priesterlichen Amtes waltet und seinen Tod als Opfertod darstellt, bildet nur den Reflex seines Gesamtbildes von Christus und empfängt seine vollkommenste Erklärung in der Zurückführung auf seinen Gottesbegriff; das Abendmahl erscheint als eine Zusammenfassung der ganzen paulinischen Theologie.

Priester sein, heisst Leben, Gnade, Heiligkeit (das sind synonyme Begriffe) vermitteln, darum wird die göttliche Heiligkeit als der letzte Grund des Erlösungswerkes Christi erwiesen. Christus ist Priester im höchsten Sinne, nicht blos weil er durch sein Opfer die Gnade vermittelt, sondern weil er sie als Gott selbst spendet; er ist jene Persönlichkeit in Gott, wel-

cher die Verwirklichung der absoluten Heiligkeit und darum die Heiligung der Welt in besonderer Weise zukommt; letzterer Aufgabe dient sein Priestertum auf Erden und sein Opfertod.

Der die paulinische Darstellung des Christentums beherrschende Gedanke lässt sich folgendermassen zusammenfassen: In Christus hat Gott der Welt die Gnade zur Gerechtigkeit (= Heiligung) und zum Heile (= Beseligung) geoffenbart; diese Gnade hat Christus der Menschheit durch seine Opferthat verdient und teilt sie den Gläubigen immerdar mit (cf. Rom. 3, 21—26); er ist der Erlöser der Welt als der Mittler und Spender des neuen, heiligen Lebens der Gnade.

Welche Stellung nimmt demgemäss Christus im paulinischen Gottesbegriff ein? Um das Verhältnis Christi zum innergöttlichen Leben auszudrücken, bezeichnet ihn Paulus als das **„Bild Gottes“**[1] und zwar betrachtet er Christus als „Bild Gottes“ vor allem im Sinne der sittlichen Heiligkeit und Vollkommenheit. Das „Bild Gottes“ ist nicht eine Gott gegenüberstehende tote Abbildung, wie dies bei den sinnlichen Bildern der Fall ist, wo das Bild durch das Zusammenwirken der Sinnesorgane und der Aussenwelt zu stande kommt, sondern es ist eine lebendige, thatkräftige Persönlichkeit in Gott, welche als die vollkommene Selbstvergegenwärtigung seines unendlich heiligen Wesens, der unendlichen Schönheit und Vollkommenheit aus Liebe zu ihrem Urbilde hervorgeht (procedit), der Inbegriff der sich selbst gestaltenden Weisheit, die sich mit unendlicher Liebe und Kraft thätig umfasst und darum zugleich der Ursprung des heiligen Geistes ist. cf. 2 Cor. 4, 4: τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ; 1. Cor. 2, 8: τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσχν; Phil. 2, 5—11: ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν . . . Hebr. 1, 2—4: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ; 1 Cor. 1, 24: Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.

Der Ausdruck „Bild Gottes“ schliesst also in sich die persönliche Fülle der göttlichen Wahrheit und Vollkommenheit, wie wir sie als Voraussetzung für das Priester-

[1] cf. Thom. Aq. S. th. 1 q. 35 u. q. 93; Schell, Dogm. 2. Bd. p. 103 f.

tum Christi gefordert haben, wenn er sich uns als Seelenbrot darbietet. Das Bild der unendlichen Heiligkeit und Schönheit Gottes ist das Ideal, das uns vor Augen schwebt, damit wir hier durch die Nachbildung desselben im sittlichen Ringen umgeschaffen werden und im Jenseits im seligen Genuss der Vollendung uns mit demselben vereinigen und so in Gottes Heiligkeit und Schönheit unser Ziel finden. Darum wünscht der Apostel Col. 2, 2 f., die Gläubigen möchten „gelangen zu jedem Reichtum der Fülle des Wissens, zur Erkenntnis des Geheimnisses Gottes, des Vaters, und Jesu Christi, in welchem alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen sind.“ Im Verse 9 desselben Kapitels heisst es von Christus: „Denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς) und v 10: „und ihr seid erfüllt in ihm (καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι), der das Haupt aller Oberherrschaften und Gewalten ist“.

Die Heilswirksamkeit des Bildes Gottes ist begründet durch dessen Bedeutung für die Weltschöpfung. In dem Bilde und durch das Bild Gottes ist die Welt geschaffen; die Welt ist die endliche Nachbildung des Urbildes der Vollkommenheit, des Bildes Gottes. Dieses ist das Grundgesetz und der Endzweck der Welt; durch die ideale Aufnahme desselben soll die Welt zur Verähnlichung mit Gott in sittlicher Heiligkeit, durch die reale Vereinigung mit demselben zum seligen Gottesgenusse gelangen. Weil das Bild Gottes Vorbild und Ziel der Weltentwicklung ist, so kommt ihm auch die Aufgabe zu, die Welt zu ihrem Ziele zu führen, die sittliche Vollkommenheit in ihr zu wirken und sie zur Seligkeit emporzuheben. cf. 1 Cor. 8, 6: Εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι᾽ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ cf. dazu Rom. 11, 36, wo es von Gott heisst ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

2 Cor. 3, 18: Ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου (δόξα ist das Bild seiner Herrlichkeit) κατοπτριζόμενοι (klar und genau wie in einem Spiegel schauen. Schleussner l. c. 1. Bd. p. 1246), τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ Κυρίου πνεύματος.

Col. 1, 15 ff.: Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου πρωτότοκος πάσης κτίσεως (er ist das **Urbild,** die Welt das **Abbild** der göttlichen Schönheit), ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς . . . . τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

Hebr. 1, 2: . . . δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.

Die nahe Beziehung des Bildes Gottes zum Abendmahlsgedanken ergibt sich ohne Schwierigkeit: Das Opfer bezweckt die Mitteilung neuen, heiligen Lebens, die Hand in Hand mit der sittlichen Erneuerung vor sich geht. In der Vereinigung mit dem Kreuzesopfer vollzieht sich die sittliche Neuschaffung und Heiligung der Menschheit durch das Bild Gottes, das sich dieselbe verähnlicht; im Opfer Christi wird also die Welt zu ihrem höchsten sittlichen Ideal, zum Bilde Gottes, zurückgeführt. Das Opfer der Menschwerdung und das Kreuzesopfer, die ganze messianische Thätigkeit des Bildes Gottes, ist nur ein Akt des priesterlichen Amtes, das es seit Anfang der Welt ausübt. Dadurch, dass es persönlich die menschliche Natur annimmt, wird eine neue Menschheit geschaffen, es steigt als heiliges Versöhnungsopfer in die Welt der Sünde und des Todes herab, um dieselbe in der Vereinigung mit seinem Opfer wieder mit Gott, der Quelle des Lebens, zu vereinigen und so neu zu schaffen. Es nimmt die Sünde auf sich, lässt deren Macht an sich zur schrecklichsten Auswirkung kommen, um so durch sein Opfer Verdiensturheber des Heils zu werden und durch seine Heiligkeit im höchsten Sinne das Bild Gottes in menschlicher Erscheinung darzustellen; es ist der Idealmensch als reiner Abglanz der göttlichen Heiligkeit. Weil im Bilde Gottes die Welt geschaffen ist, weil sie das Abbild, jenes das Urbild ist, fällt diesem auch die Aufgabe zu, dieselbe zu erneuern und zu heiligen durch seine Gnadenwirksamkeit, durch sein Verdienst und durch sein Beispiel. Durch sein Opfer führt es sie zu seiner Vollkommenheit empor und vollendet sie sittlich für ihr Ziel, die Anschauung Gottes, in welcher die vollste Harmonie des sittlichen Strebens mit dem heiligen Willen Gottes vorhanden ist. Das Bild Gottes, das Ideal der Sittlichkeit ist, ist Gegenstand der Gott-

schauung; sittliche Vollkommenheit und Seligkeit erscheinen so in ihrer inneren, durch die göttliche Heiligkeit begründeten Einheit. Die Heiligung der Welt, die Christus als „Bild Gottes“ durch sein Opfer und sein Priestertum vollzieht, führt unmittelbar zu der Erkenntnis, dass er Gott ist. Weil Christus „Bild Gottes“ d. h. Inbegriff und Spender des heiligen Lebens ist, darum hat er auch als Hoherpriester durch sein Opfer die Heiligkeit in der Welt zur Anerkennung und Durchführung zu bringen.

Christus hat keinen Anteil an der Sünde, er gibt sich freiwillig aus Liebe zu Gott in den Tod und wird so der Überwinder der Todesmacht; als solcher geht er ein in den vollkommenen Genuss des göttlichen Lebens und ist das Bild der seligen Verklärung in Gott durch seine Auferstehung. Darum sagt Paulus, er kenne Christum nur als den Gekreuzigten und Auferstandenen 1 Cor. 2, 2; Col. 1, 18. Durch die Hingabe an das höchste Gut in seinem Todesopfer vollbringt Christus den höchsten sittlichen Akt, zu welchem die vollkommene Einigung in der Auferstehung nur der entsprechende äussere Zustand ist; der aufs Innigste mit dem Leben geeint ist, kann nicht die Beute des Todes werden.

In und mit Christus erheben sich auch die Seinigen aus der Nacht der Sünde und des Todes; er leidet und wird verherrlicht als Repräsentant der ganzen Menschheit, die in Glaube, Liebe und Sakrament sich mit seinem Opfer vereinigen muss, um in ihm unsterbliches Leben aufzunehmen und so gleichgestaltet zu werden dem Leibe seiner Herrlichkeit.

b) Die Bedeutung des Opfers bei Paulus.

Diese allgemeine Charakteristik der Auffassung Pauli vom Heile in Christo suchen wir nun aus den einzelnen Ausführungen des Apostels zu belegen und zu erläutern.

Der Opfergedanke bei Paulus stimmt vollkommen mit unserer Darstellung überein (cf. p. 102 ff.). Gott gibt das Opfer, um durch dasselbe neues, heiliges Leben mitzuteilen. Das Opfer Christi bezeichnet er als Versöhnungsopfer; allein es wäre verfehlt, dem Opferbegriff des Apostels eine anthropomorphe

Vorstellung zu unterschieben, als ob Gottes Gerechtigkeit nach dem Blute Christi verlangt hätte, um versöhnt zu werden, Gott hat vielmehr der Welt das Blut Christi gegeben, um sie mit sich zu versöhnen d. h. sie zu heiligen. 2 Cor. 5, 18 f.: „Alles ist aber aus Gott, der uns mit sich versöhnt hat durch Christum und uns das Amt der Versöhnung erteilt hat (τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς). Denn Gott hat in Christo die Welt mit sich versöhnt, ihr die Sünden nicht angerechnet und uns das Wort der Versöhnung verliehen." v 20 f.: „Wir sind also Gesandte an Christi Statt, indem Gott gleichsam durch uns ermahnt. Wir bitten für Christus: Lasst euch mit Gott versöhnen! (καταλλάγητε τῷ θεῷ). Den, der keine Sünde kannte, machte er für uns (ὑπὲρ ἡμῶν = zu unseren Gunsten, während ἀντί die Stellvertretung ausdrückt) zur Sünde, damit wir würden Gerechtigkeit vor Gott in ihm" cf. v 14 f.: Einer ist für alle (ὑπὲρ πάντων) gestorben. 1 Thess. 5, 10: „Der für uns (ὑπὲρ ἡμῶν) gestorben ist, damit wir, mögen wir wachen oder schlafen, zugleich mit ihm leben." Gal. 1, 4 wird als Zweck der Hingabe Christi bezeichnet, „damit er uns von der gegenwärtigen bösen Welt erlösete nach dem Willen Gottes und unsers Vaters." Rom. 5, 8: „Es erweist aber Gott seine Liebe zu uns dadurch, dass Christus . . . . für uns gestorben ist. Um so mehr werden wir nun, da wir durch sein Blut gerechtfertigt (= geheiligt) sind, durch ihn gerettet werden vom Zorne." Noch deutlicher ist der Zweck des Todes Christi ausgesprochen Col. 1, 21 f.: „Auch euch, die ihr ehedem entfremdet und feindlich gesinnt waret in Werken der Bosheit, hat er nun versöhnt in dem Leibe seines Fleisches durch den Tod, um euch heilig und untadelhaft und unsträflich darzustellen vor ihm." 1 Cor. 6, 20; 7, 23 wird das Blut Christi, das er zur Erlösung der Welt vergossen, mit einem teuren Kaufpreis verglichen. Gal. 3, 13 heisst es, Christus sei für uns zum Fluche geworden, um uns vom Fluche des Gesetzes zu erlösen; wenn noch irgend ein Zweifel über den wahren Sinn der Stelle besteht, so wird er gelöst durch v 14: „damit über die Völker der Segen Abrahams komme durch Christum Jesum, sodass wir die Verheissung des Geistes empfingen durch den Glauben."

Christi Opfer ist eine *Gnade Gottes*, durch welche wir von der Sünde erlöst, *geheiligt* und so vor Gott *gerechtfertigt* werden.

Rom. 3, 23 ff.: „Denn alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes (d. h. seiner Heiligkeit und inneren Schönheit) und werden gerechtfertigt ohne Verdienst durch seine Gnade, durch die Erlösung in Jesu Christo, welchen Gott dargestellt hat als Sühnopfer (ἱλαστήριον) durch den Glauben in seinem Blute, *um seine Gerechtigkeit zu erweisen* zur Vergebung der Sünden, die vorher geschehen sind.“ Also die göttliche Heiligkeit ist der Grund unserer Heiligung im Opferblute Christi. 1 Cor. 1, 30 f.: „Durch ihn aber seid ihr in Christo Jesu, der uns von Gott zur *Weisheit gegeben worden ist, zur Gerechtigkeit, Heiligung* und *Erlösung*, damit, wie geschrieben steht, wer sich rühmt, sich im Herrn rühme!“ Eph. 1, 7 f.: „In welchem wir die Erlösung haben durch sein Blut, die Vergebung der Sünden nach dem Reichtum seiner Gnade, welche uns überschwänglich zu teil geworden ist in aller *Weisheit* und *Erkenntnis*.“ Aus diesen beiden letzten Citaten folgt, dass auch die höhere Weisheit und Erkenntnis, zu welcher wir in Christus emporgeführt werden, unter dem Gesichtspunkte des Opfers steht.

c) *Das neue Leben — die Umgestaltung in Christus.*

Christus spendet als Frucht seines Opfers das Brot des ewigen Lebens; wir müssen in Christo der Sünde absterben, in sein schmerzliches Opfer eingehen, um mit ihm zu *leben in Gott*. Dieser Gedanke bildet, wie Paulus seine Gemeinden öfters erinnert, das *Grundgesetz des christlichen Lebens*.

Rom. 6, 2. 4. „Da wir der Sünde abgestorben sind, wie sollten wir noch in ihr leben wollen? . . . Denn wir sind mit ihm durch die Taufe zum Tode begraben, damit, *gleichwie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in einem neuen Leben wandeln*.“

Rom. 6, 10 ff.: „Denn da er der Sünde gestorben, ist er einmal gestorben; und da er lebt, lebt er für Gott. Also sollt auch ihr dafür halten, dass ihr zwar der Sünde abgestorben

seid, für Gott aber lebt in Christo Jesu. unserm Herrn. Darum lasst die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leib, sodass ihr seinen Lüsten gehorcht." Rom. 7, 4.

2 Cor. 5, 14 f.: „Und für alle ist Christus gestorben, damit die da leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist." Gal. 2, 19: „Denn ich bin durch das Gesetz dem Gesetze abgestorben, damit ich Gott lebe; mit Christo bin ich ans Kreuz geheftet." 6, 14: Im Kreuze Christi ist dem Apostel die Welt gekreuzigt und er der Welt. Col. 3, 3: „Denn ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott." 6, 12.

Durch die Aufnahme des göttlichen Lebens im Opfer Christi tritt so, wie Paulus öfter betont, eine gänzliche Neuschaffung unseres sündigen Wesens ein cf. 1 Cor. 5, 7; 2 Cor. 5, 16 f.: Nachdem der Apostel erklärt hat, in Christus seien alle gestorben, um in Christus zu leben (vv 14, 15), sagt er v 16, er nehme überhaupt keine Rücksicht mehr auf die alte, sinnliche Natur, er kenne Niemand mehr dem Fleische nach und wenn er auch Christum dem Fleische nach gekannt habe, so betrachte er ihn doch jetzt nicht mehr nach dieser Seite hin. v 17 fährt er fort: „Wenn deshalb jemand ein neues Geschöpf geworden ist, so hat das Alte aufgehört; siehe, alles ist neu geworden." Gal. 6, 15: „In Christo Jesu gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern eine neue Schöpfung". Eph. 1, 10: Gott lässt die Fülle der Zeiten eintreten, „um alles, was im Himmel und was auf Erden ist zu erneuern (ἀνακεφαλαιώσασθαι = die nach allen Seiten zerstreuten Glieder in einem Leibe wieder zusammenfügen) in Christo, in ihm." 4, 22 f.: „Erneuert euch im Geiste eures Herzens und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist, in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit."

Die Neubelebung in Christo findet ihre Vollendung in der Verherrlichung, in der Verklärung durch das göttliche Leben, in welche uns Christus als Vorbild vorausgegangen ist. Erst dadurch, dass Christus auferstanden ist und verklärt wurde als Vorbild unserer Verklärung, erhält der Glaube an seinen Opfertod seinen Wert und der Glaube an unsere einstige Auferstehung seine unzweifelhafte Gewissheit. Darum sagt der Apostel 1 Cor. 15, 17: „Wenn aber Christus nicht auferstanden

ist, dann ist euer Glaube wertlos, ihr seid noch in euren Sünden." Rom. 4, 25: „Christus ist um unserer Rechtfertigung willen auferstanden." 5, 10; 8, 17. 34; 14, 9.

Den Gedanken der Neuschaffung in Christus, die in unserer Vereinigung mit seinem Opfer, seiner den Tod überwindenden Gottesliebe, vollzogen wird, drückt der Apostel oft in der Weise aus, dass er sagt, wir würden dem Bilde Christi gleichgestaltet. Der innige Zusammenhang dieser Betrachtungsweise mit seiner Grundauffassung von Christus als dem Bilde der göttlichen Heiligkeit, das auch die Welt neu belebt, heiligt und mit sich vereinigt, ist leicht ersichtlich (cf. p. 228). Im Opfermahle der Eucharistie wird unsere Vereinigung und sittliche Verähnlichung mit Christus durch das Überströmen seines Lebens in unser Leben auf das beste bewirkt und versinnbildet.

Rom. 8, 29: „Die er vorhergesehen hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ), damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern." (Col. 1, 15: Das Bild Gottes, der Erstgeborene aller Kreatur cf. p. 227 f.; im Opfer Christi vollzieht sich die zweite Schöpfung durch das Bild Gottes). Col. 3, 9 ff.: „Ziehet aus den alten Menschen mit seinen Werken und zieht den neuen an, der da erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn erschaffen hat (κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν), wo nicht Heide noch Jude ist . . ., sondern alles und in allem Christus. So ziehet nun an als Gottes Auserwählte, Heilige und Geliebte, herzliches Erbarmen, Güte Demut, Sanftmut, Geduld." 2 Cor. 3, 18: „Wir werden mit enthülltem Antlitze die Herrlichkeit des Herrn schauen und in dasselbe Bild umgewandelt von Klarheit zu Klarheit." Ganz aus dem Grundbegriffe Pauli von Christus, welcher das Bild Gottes ist, das den Menschen schafft, durch sein Opfer wieder neuschafft und zur Auferstehung und Verklärung führt, geht die ihm eigentümliche Gegenüberstellung von Adam und Christus hervor, die darum auch seine ganze Auffassung von der Erlösung kennzeichnet. Der erste Mensch ist nach dem Bilde Gottes geschaffen[1] Gen. 1, 27;[2] Adams

[1] cf. Thom. Aq. S. th. 1 q. 93; Christus ist imago Dei, der Mensch ad imaginem Dei. [2] Adam wird abgeleitet von damah — gleichen; also Adam = der Gottähnliche, der nach Gottes Bild Geschaffene. Bei Ez. hat

Sünde trennt ihn von der Quelle des göttlichen Lebens, er geht des Paradieses der Gottesgemeinschaft mit seinem Überflusse an himmlischen Gütern verlustig, infolge dessen kommt der Tod in die Welt (cf. Gen. 2, 27), dessen Herrschaft die ganze Menschheit verfällt. Christus bringt das vollkommenste Opfer des Gehorsams, er übt die grösste Weltentsagung in vollster Hingabe an seinen himmlischen Vater, und wird so der Erlöser der Welt, welcher er den Odem des neuen Lebens einhaucht, indem er ihr die Frucht seines Opfers als Seelenspeise darbietet. Das dürften wohl die Voraussetzungen sein, auf welchen die einschlägigen Ausführungen des Apostels beruhen. Rom. 5, 12 ff.; v 17 f.: „Denn wenn durch des Einen Sünde der Tod herrschte durch den Einen, um so mehr werden die, welche die Fülle der Gnade, der Gaben und der Gerechtigkeit erhalten, im Leben herrschen durch den Einen Jesum Christum. Gleichwie also durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammnis kam, so kommt durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung und Leben.“ Wie der erste Adam durch seine Lossagung von der Quelle des ewigen Lebens der Welt den Tod brachte, so bringt ihr der zweite Adam durch seine Gottesliebe das ewige Leben. 1 Cor. 15, 20 ff.: „Nun aber ist Christus von den Toten auferstanden, der Erstling der Entschlafenen. Denn durch einen Menschen ist der Tod und durch einen Menschen (δἰ ἀνθρώπου — δἰ ἀνθρώπου) die Auferstehung von den Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christo alle lebendig gemacht werden. Ein jeder in seiner Ordnung; der Erstling ist Christus, dann diejenigen, die Christo angehören bei seiner Ankunft.“ v 26: „Der letzte Feind, der niedergeworfen wird, ist der Tod.“ v 45: „Der erste Mensch Adam ward eine lebendige Seele (εἰς ψυχὴν ζῶσαν), der letzte Adam ward ein lebendigmachender Geist (εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν). v 47 ff.: „Der erste Mensch aus Erde ist irdisch, der zweite

---

der auf dem Throne Sitzende (cf. 1, 5. 26) demuth adam, similitudo hominis. 2, 1 heisst es von der ganzen Erscheinung: Haec visio similitudinis gloriae Domini. Damit mag wohl auch die Selbstbezeichnung Christi „Menschensohn“, welche der Kritik so reichlichen Stoff zu Vermutungen und Deutungen gab, ohne dass sie dieselbe mit Ausserachtlassung ihres höheren Inhaltes zu erklären vermag, zusammenhängen.

Mensch vom Himmel ist himmlisch. Wie der Irdische, so auch die Irdischen, wie der Himmlische, so auch die Himmlischen. Gleichwie wir also das Bild des Irdischen getragen haben, so lasst uns auch das Bild des Himmlischen tragen.“ Daran schliesst dann der Apostel die herrlichen Worte über die Auferstehung, die das Ziel der in Christi Opfer sich vollziehenden Neubelebung bildet (cf. Joh. 6, 39. 40. 44. 55). v 54 f.: „Wenn aber dieses Sterbliche angezogen hat die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod im Siege! Tod! wo ist dein Sieg? Tod! wo ist dein Stachel? v 57: „Gott aber sei Dank, der uns den Sieg verliehen hat durch unsern Herrn Jesum Christum.“

Die Neubelebung und Gleichgestaltung nach dem Bilde Gottes durch Gnade und Heiligkeit in der Vereinigung mit dem Opfer Christi hat zur Folge, dass wir zu Christus in das Verhältnis von Brüdern, zu Gott wieder in das von Söhnen treten, wir werden wieder Kinder Gottes. Wenn wir durch die Aufnahme des göttlichen Lebens im Opfer vollkommen umgestaltet sind, dann ist unsere Annahme zu Kindern Gottes vollendet; dies ist der Fall in der Verklärung. (cf. Rom. 8, 19. 22 f.) Col. 1, 15. 18: Christus ist der Erstgeborene aller Kreatur und der Erstgeborene aus den Toten. Gal. 3, 26: „Denn ihr alle seid Söhne Gottes durch den Glauben in Jesus Christus.“ 4, 5 ff. wird der Zweck des Herabsteigens des Sohnes Gottes in unsere Natur dahin bestimmt, „dass wir dadurch die Gottessohnschaft erlangen sollten.“ Als Söhne sind wir auch Erben Gottes.

Das achte Kapitel des Römerbriefes schildert zusammenfassend die erlösende, belebende, neuschaffende Kraft des Geistes Christi, durch welchen wir am göttlichen Leben teilnehmen und zu Söhnen Gottes umgestaltet werden, nachdem wir vorher Knechte der Sünde und des Fleisches waren. cf. bes. v 14 ff.: „Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes. Denn nicht habt ihr empfangen den Geist der Knechtschaft, um euch zu fürchten (εἰς φόβον), sondern ihr habt den Geist der Sohnschaft empfangen, in welchem wir rufen: Abba (Vater)! Denn der Geist selbst gibt Zeugnis unserem

Geiste, dass wir Kinder Gottes sind. Wenn aber Kinder, auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi; wenn anders wir mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden." v 19: „Denn das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Söhne Gottes." v 22 f.: „Denn wir wissen, dass die ganze Schöpfung seufzt und in den Geburtswehen liegt bis jetzt. Und nicht allein sie, sondern auch wir selbst, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, ja wir selbst seufzen in unserem Innern und erwarten die (vollendete) Annahme zu Söhnen, die Erlösung unseres Leibes." cf. weiter bes. noch vv 29. 38 f. So vollkommen ist der Apostel in diesen Gedanken der Neuschaffung in Christus eingegangen, dass er Gal. 2, 20 schreibt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Jesus Christus lebt in mir."

d) Der Leib Christi — die Kirche.

Einen weiteren Zug in dem nämlichen paulinischen Vorstellungskreise von unserer Vereinigung mit und unserer Umwandlung in Christus, gewissermassen den Abschluss des ganzen Gemäldes, bildet die bei dem Apostel immer wiederkehrende völlige Ineinssetzung der Christen im einzelnen und als Gesamtheit mit Christus. Die Christen sind mit Christus und unter sich zu einer organischen Einheit, zu einem Leibe, der Kirche, vereinigt; das Haupt ist Christus. Die Menschheit, geschaffen nach dem Bilde Gottes, wird nach demselben und durch dasselbe sittlich umgestaltet und beseligt; die Kirche ist der Leib Christi, weil sich diese Umgestaltung und Vollendung vollzieht in der Vereinigung mit Christi heiliger Menschheit oder mit seinem Opferleibe. Die Kirche ist eins mit dem Opferleibe Christi, darum strömt in sie das göttliche Leben des Hauptes über, um sie dem Bilde Gottes zu verähnlichen und in demselben zu vollenden cf. 1 Cor. 12, 13 ff. v 27: „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder von einem Gliede." Rom. 13, 14: „Ziehet den Herrn Jesum Christum an und pfleget der Sinnlichkeit nicht zur Erregung der Lüste." Eph. 1, 22. 23: „Alles hat er unter seine Füsse gelegt und ihn zum Haupte über die ganze Kirche gesetzt, welche sein Leib ist und die Vollendung dessen, der alles in allen vollendet (= der die Vollendung bildet, τὰ πάν-

τα ἐν πᾶσιν πληρουμένου). Als Leib Christi wächst die Kirche heran zur Vollendung in Gott cf. Eph. 4; v 12 „. . . für die Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle zusammen gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur vollkommenen Mannheit, zum Masse des Alters der Vollendung Christi.“ v 15 f. „dass wir Wahrheit üben in Liebe und zunehmen in allen Stücken in ihm (αὐξήσωμεν εἰς αὐτόν, er ist also das Ziel), der das Haupt ist, Christus, durch welchen der ganze Leib zusammengefügt und verbunden wird (ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον) und mittels aller Gelenke der Hilfeleistung (διὰ πάσης ἁφῆς . . .) nach der einem jeden Gliede zugemessenen Wirksamkeit, Wachstum erhält zu seiner Erbauung in Liebe.“ 5, 22 ff. spielt er auf das Ehebündnis des Herrn mit seinem Volke an, wenn er die Pflicht des Weibes, dem Manne unterthan zu sein, damit begründet, dass die eheliche Verbindung ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche ist. v 30: „Denn wir sind Glieder seines Leibes von seinem Fleisch und seinem Gebein.“ Col. 1, 18; 2, 19.

Als Glieder des Leibes Christi sind die Gläubigen zu einem reinen, heiligen Leben verpflichtet; um diese Pflicht nachdrücklichst einzuschärfen, bezeichnet sie der Apostel als Tempel des heiligen Geistes. Rom. 5, 5; 1 Cor. 3, 16. 17: „Wisst ihr nicht, dass ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnet? Wenn aber jemand den Tempel Gottes entheiligt, so wird ihn Gott zu Grunde richten: denn der Tempel Gottes ist heilig und der seid ihr.“ 6, 13—20. Eph. 2, 19—22: „Ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, erbauet auf die Grundfeste der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Haupteckstein ist, durch welchen das ganze Gebäude zusammengefügt ist und heranwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr miterbaut seid zu einer Wohnung Gottes im Geiste.“ [1]

Die innige Gnadenvereinigung der Gläubigen zu einem Leibe in Christus ist endlich die stärkste Mahnung zur gegenseitigen Liebe, zur Pflege der socialen Tugenden, die

[1] In diesem V. spricht sich die Grundauffassung des Eph.-Br. aus: Die ganze Welt als Christi Leib ein heiliger Gottestempel.

ihr höchstes Ziel darin finden, der Welt Gott und dessen Heil in Jesus Christus zu vermitteln; so nimmt jeder Gläubige teil am Hohenpriestertum Jesu Christi als lebendiges Glied des Reiches der Gnade und des Lichtes, das sich in Christus in die Menschheit eingesenkt hat. 1 Cor. 1, 10; 13, 1—8; 2 Cor. 6, 4—11; Gal. 5, 13. 14; Eph. 4, 11—16; 5, 2; Col. 3, 12 ff.; 1 Thess. 4, 9 ff.; Phil. 2, 1—11.

e) Schlussbemerkung. Der Hebräerbrief.

Der Opfergedanke ist es, der die ganze Auffassung Pauli vom Christentum durchdringt und der auch die häufig wiederkehrenden Ausdrücke erklärt, in denen Christus als dem Vater untergeordnet, von ihm abhängig im Sinne eines Gnadenverhältnisses dargestellt wird. Aus denselben zu schliessen, Paulus habe Christus blos für einen Menschen höherer Art, für ein himmlisches Geschöpf gehalten, das zu einer Gott gleichen Herrscherstellung erhöht worden sei, heisst die paulinische Betrachtungsweise des Christentums von Grund aus verkennen. Die Erlösung als Heiligung und Erneuerung der Menschheit in Christus, das ist der Lebensgedanke des Apostels, dagegen ist er weit entfernt, zu glauben, Gott habe an dem Unschuldigen die Strafe vollzogen, die wir verdient hatten, um uns frei lassen zu können. Für diese Art von Erlösung wäre allerdings kein göttliches Wesen notwendig gewesen. Gott allein ist der Heilige und darum Heiligende, das ist der Grundsatz, der dem Israeliten in seiner Offenbarung seit Jahrtausenden vor Augen gestellt wird. Nur wenn Christus die göttliche Heiligkeit wesentlich besitzt, nur wenn er Sohn Gottes von Natur aus ist, kann er auch uns heiligen, uns umgestalten in neuem Leben, uns der göttlichen Natur teilhaftig machen, sodass wir Kinder Gottes durch die Gnade sind.

Wie sich aus den angeführten Stellen ergibt, bilden der Colosser-, Epheser-, Philipper- und Hebräerbrief keine eigene Kategorie im neutestamentlichen Christusbegriff, sondern enthalten nur die Grundauffassung Pauli von Christus. Die scheinbar höheren Aussagen über Christi Person in diesen Briefen erklären sich durch den besonderen Zweck des Apostels, das Christentum als die Religion des reinen, lebendigen Gottesbegriffs, wie ihn das strenge Denken zur Erklärung der Weltthat-

sachen fordert, darzuthun. Er will Christus als die absolute Offenbarung und Heilsvermittlung Gottes nachweisen gegenüber dem auf das Zukünftige hinweisenden alten Bunde, der einem Schatten glich, und den der menschlichen Phantasie entstammenden Gebilden, die durch das klare Licht der Vernunft nicht erweisbar sind, den höchsten Bedürfnissen des Geistes keine Befriedigung gewähren, und darum keine Kraft zur Erlösung der Menschheit besitzen; er nennt sie die Kindheitslehren dieser Welt, das was Niemand gesehen hat cf. 1 Cor. 13, 11; Eph. 4, 14; Col. c. 2; 1 Tim. 1, 4; Tit. 3, 9. Die von der Kritik aufgestellte Behauptung, Paulus fasse Christus als einen himmlischen Menschen, steht darum mit den ersten Forderungen des Apostels, die er an das Christentum stellt, in direktem Widerspruch. Das Christentum würde dann in seinen Augen auf der gleichen Stufe stehen wie die Mythologie, die er verurteilt.

Der Hebräerbrief vergleicht die Erhabenheit des vollkommenen Priestertums Jesu Christi mit dem vorbildlichen, unvollkommenen aaronitischen Priestertum, indem er die Eigenschaften und Wirkungen des einen und des andern beschreibt. Christus steigt als barmherziger Hoherpriester herab in das sündige Fleisch, um mit unserer Natur alle unsere Schwächen auf sich zu nehmen und uns so von des Todes Gewalt, von Todesfurcht und -Knechtschaft zu erlösen, als getreuer Hoherpriester vor Gott die Sünden des Volkes zu sühnen, das Volk wieder mit dem heiligen Leben Gottes zu vereinigen (2, 14—18; 4, 15). Darum sollen wir mit Zuversicht hinzutreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden, wenn wir Hilfe nötig haben (4, 16). 5, 7—10; v 9: Durch sein Leiden wird er in seiner Vollendung allen, die ihm gehorsam sind, Urheber des ewigen Lebens. 9, 11 ff.: Durch die Vergiessung seines Blutes ging Christus ein für allemal ins himmlische Heiligtum ein und eröffnete es damit auch für alle Menschen; v 14: Das Blut Christi, der im hl. Geiste sich selbst als unbeflecktes Opfer Gott dargebracht, reinigt unser Gewissen von den toten Werken, damit wir Gott, dem lebendigen, dienen. 10, 4—14 (v 14 betont besonders die heiligende und belebende Kraft des Blutes Christi). Durch Christus wird auch der vollkommene Bund Gottes mit der Menschheit,

der Jer. 31, 31—34 verheissen ist, geschlossen. 12, 18—29: Im Gegensatze zu dem äusserlichen Bunde Israels mit Gott am Sinai sind wir in den wahren Bund mit Gott eingetreten und gehören zur Gemeinde der Heiligen (cf. p. 132). — Das alttestamentliche Priestertum war einem steten Wechsel der Personen unterworfen, Jesus Christus ist Priester in Ewigkeit, er übt sein Priesteramt aus, ohne an eine zeitliche (oder räumliche) Schranke gebunden zu sein. 7, 23 ff.; 13, 8.

g) Das „Bild Gottes" im alten Testamente.

Die Zurückführung des priesterlichen Charakters Jesu auf das „Bild Gottes," wie wir sie bei Paulus finden, gibt uns einen Gesichtspunkt an die Hand, der neues Licht auf die Handlung und das Selbstbewusstsein Jesu wirft, wenn wir seine alttestamentliche Grundlage aufsuchen. Diese finden wir, wie bereits angedeutet (cf. p. 233 f.), in der Schöpfungsgeschichte; von einem Personenunterschiede in Gott kann hier naturgemäss noch nicht gesprochen werden, aber der Gottesbegriff ist doch schon so lebendig und flüssig, dass er zur Aufnahme der Dreipersönlichkeit vorbereitet erscheint. Gott hat den ersten Menschen nach seinem Bilde (κατ' εἰκόνα Θεοῦ LXX, das Hebräische sagt: in seinem Bilde) geschaffen; der Name Adam bezeichnet die Gottähnlichkeit als das charakteristische Merkmal desselben (Gen. 1, 27). Nach 3, 20 nennt Adam sein Weib Heva (= Leben), weil sie die Mutter aller Lebendigen war. Sie ist vorbildlich für die Braut des neuen Adam, aus welcher durch das Opfer die Kinder Gottes geboren werden, die nach dem Bilde Gottes und durch das Bild Gottes, Christus, umgeschaffen sind (cf. p. 231 ff.). Im Zustande der Gnadeneinigung mit dem göttlichen Leben befindet sich Adam im Garten Eden, im Genusse der Überfülle des Lebens.

Für die weitere Entfaltung des Begriffes „Bild Gottes" sei nur auf die einen festen Bestandteil der Offenbarungsschriften ausmachende gloria Domini, die Erscheinung der Heiligkeit, Kraftfülle und Schönheit Gottes hingewiesen; sie ist das Zeichen der Gegenwart Gottes, der sich belebend und heiligend zu seinem Volke herablässt und im Allerheiligsten des Tempels wohnt. Ex. 13, 21 f.; 3 Reg. 8, 10—13; Is. 6; Ez. 1; 2, 1; 10; 1 Cor. 2, 8; Hebr. 1, 3.

Das hohepriesterliche Amt des Messias ist ein Hauptgegenstand der Prophetie; indem sie ihm das Amt der wahren Heiligung Israels zuweist, stellt sie ihn mit dem Heiligen, mit Jahve, auf gleiche Stufe, fasst ihn als den Wesensausdruck der göttlichen Heiligkeit. Der Messias als demütiger Gottesknecht überwindet durch seine Gottesliebe in seinem bitteren Leidensopfer die Selbstsucht, Sünde, Tod und Spaltung und begründet so die Heiligkeit und Gerechtigkeit auf Erden, deren Segen die Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, die reichste Fülle himmlischer Güter, der Sieg über den Tod und vollkommener Friede ist.

cf. Is. 50—56; ferner Is. 61 bes. v 10 f.; Jer. 23, 1—8; 30, 9; 33, 14—26 bes. vv 15. 16; Zach. 3; 9, 9—17 bes. vv 9. 11; 12, 10; 13, 1. 2; 14, 9. 16 ff. bes. v 20. Ps. 21 bes. v 23 ff.; 68; 87; 109; v 3: „Bei dir ist die Herrschaft am Tage deiner Kraft im Glanze der Heiligen“ . . . v 4: „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedeks.“ Dan. 9, 21—27 bes. vv 24. 27. v 24: Mit dem Erscheinen des Messias „wird die Übertretung getilgt, der Sünde ein Ende gemacht, die Ungerechtigkeit ausgelöscht, die ewige Gerechtigkeit gebracht, Gesicht und Weissagung erfüllt und der Allerheiligste gesalbt.

Die nächsten Anknüpfungspunkte für den paulinischen Christusbegriff finden wir im Buche der Weisheit; wie die Prophetie den Messias als das Ideal und den Begründer aller Gerechtigkeit verkündet, so ist es hier die göttliche Weisheit (Über das Mahl der Weisheit cf. p. 140 u. 142 f.), welche den Inbegriff aller Reinheit, Klarheit und Gotteskraft darstellt und darum auch alles Heil wirkt; sie ist es, die den Menschen dauernd zu beseligen vermag. Besonders in den Kapiteln 6—9 wird sie als die allein der Vernunft entsprechende und darum den Menschen wahrhaft befriedigende, absolute Richtschnur der Gerechtigkeit geschildert. 6, 11—13; v 13: „Klar und unverwelklich (λαμπρὰ καὶ ἀμάραντος) ist die Weisheit und wird leicht gesehen von denen, die sie lieben und wird gefunden von denen, die sie suchen“. vv 18—23; v 19 f.: Die Beobachtung ihrer Gesetze verleiht volle Unvergänglichkeit (βεβαίωσις ἀφθαρσίας), „die Unvergänglichkeit aber führt ganz nahe zu Gott.“ 7, 14—16.

Zur erhabensten Schilderung ihres Gott entstammenden Wesens erhebt sich der Verfasser 7, 21 ff.: „Alles, was verborgen und unsichtbar ist, lernte ich; denn die Weisheit, aller Dinge Künstlerin, lehrte mich (Ἡ γὰρ πάντων τεχνῖτις). In ihr ist der Geist der Einsicht (πνεῦμα νοερόν), heilig, einfach (μονογενές), vielfältig, fein, beweglich, beredt, unbefleckt, untrüglich, lieblich, das Gute liebend u. s. w., kurz sie ist dasjenige, was über alles Licht verbreitet und es in Beziehung setzt zur unendlichen Heiligkeit; dadurch, dass sie über dasselbe ausgegossen ist, erhält alles seine Weihe. v 24: „Beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit, sie durchdringt alles wegen ihrer Reinheit."

Warum ist sie im Stande eine solche Wirksamkeit zu entfalten? Der Grund liegt in ihrem Ursprung aus Gott. v 25: „Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes (ἀτμὶς τῆς τοῦ Θεοῦ δυνάμεως) und der reine Ausfluss der Herrlichkeit des allmächtigen Gottes (ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); deshalb kommt nichts Beflecktes zu ihr". v 26: „Denn sie ist der Abglanz des unsichtbaren Lichtes (ἀπαύγασμα τοῦ φωτός ἀϊδίου cf. Hebr. 1, 3) und der makellose Spiegel der Kraft Gottes (ἔσοπτρον . . . . . τῆς τοῦ Θεοῦ ἐνεργείας) und das Bild seiner Güte (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος (= Heiligkeit) αὐτοῦ)". v 27: „Und weil sie einzig ist, vermag sie alles; und in sich bleibend macht sie doch alles neu und begibt sich unter die Völker in die heiligen Seelen und macht Freunde Gottes und Propheten". v 28: „Gott liebt keinen als den, der bei der Weisheit seine Wohnung hat." Die priesterliche Thätigkeit der Weisheit hat also ihren Grund darin, dass sie der lebendige Wesensausdruck der göttlichen Heiligkeit ist; die Welt erlangt ihre Verklärung dadurch, dass sie ganz von dem Lichte der Weisheit durchdrungen und mit deren Gnadenkraft gesalbt wird.

Mag man auch noch Bedenken tragen, die so geschilderte Weisheit als Persönlichkeit in Gott anzuerkennen, als Urquell der Vollkommenheit, als läuternde, belebende, heiligende Macht, hat sie sicher die Wirkungskraft einer göttlichen Person, die sich gnädig zum Menschen herablässt, um seiner Seele das liebevoll mitzuteilen, was sie in sich selbst bethätigt.

3. Der Abendmahlsgedanke und der johanneische Christusbegriff: Das Wort Gottes.

a) Das Johannes-Evangelium.

α) Allgemeines.

Die Kritik führt eine Reihe von Einwänden vor, um einen Widerspruch zwischen dem johaneischen und dem synoptischen Christusbilde nachzuweisen. „Die ganze Geschichtsauffassung des Johannes soll mit der synoptischen im Widerspruch stehen. Das Christusbild des Johannes sei vom historischen Christusbilde durchaus verschieden, ein ideales, übernatürliches, eine Abstraktion aus der Logosidee, die der Verfasser in seinem Evangelium entwickeln wollte und mit welcher er auch sein Evangelium beginnt. Es sei kein Leben, keine Entwicklung in dieser himmlischen Figur. Jesus werde nicht geboren, nicht getauft, er ringe nicht und leide nicht. Alles sei von Anfang an fertig und es bedürfe künstlicher Mittel, um schliesslich den Knoten zu schürzen und die Entscheidung herbeizuführen.“[1]

Diese scheinbaren Differenzen ergeben sich blos einer Betrachtungsweise, die keine Rücksicht auf die Eigenart des Schriftstellers nimmt, und verschwinden, sobald man den richtigen Gesichtspunkt für das Verständnis desselben nicht ausser acht lässt. Es gilt eben auch hier der für die Beurteilung eines jeden wahrhaft originellen Schriftwerkes massgebende Grundsatz, dass der Autor nach seinem besonderen Zwecke verfährt und darnach aufgefasst sein will.

Die Synoptiker folgen gleichsam dem auf der Erde wandelnden Jesus nach und gewinnen ihr eigentümliches Christusbild durch die besondere Gruppierung der Thatsachen, die selbst Zeugnis ablegen müssen für den, der sie vollbringt. Sie schreiben nach dem treffenden Ausdruck der Väter das somatische Evangelium, während das johanneische mit Recht das pneumatische genannt wird. Johannes begnügt sich nicht mit der Erzählung der Ereignisse, sondern er zeigt sie uns auch in ihrer tiefsten Bedeutung. Auch er schreibt Geschichte, aber es ist mehr als Geschichte, es ist Geschichtsphilosophie im höchsten

[1] cf. Schanz, Apologie 2. Bd. p. 377.

Sinne; daher kann man von ihm sagen, „er bringe Klarheit und Durchsichtigkeit in das Geschichtsbild der Synoptiker.“[1] Der Adler unter den Evangelisten wählt sich eine kleine Anzahl von Begebenheiten aus dem Leben Jesu aus und stellt sie in das Licht der ewigen Wahrheit, sodass sie sowohl einzeln wie in ihrer eigentümlichen Verknüpfung zum Nachweis des göttlichen Wesens Jesu und seines messianischen Berufes dienen. Das klarste Beispiel, dass wir so das gegenseitige Verhältnis richtig bestimmen, haben wir in den die Eucharistie betreffenden Berichten gesehen; die einen erzählen die Thatsache, er zeigt die tiefe Bedeutung derselben. Zum Verständnis seines Evangeliums ist die Kenntnis der historischen Entwicklung, wie sie die Synoptiker bieten, Voraussetzung.[2] Die Differenz ist demgemäss blos eine formelle; inhaltlich stimmt der synoptische mit dem johanneischen Christus überein; Johannes führt zur Widerlegung seiner Gegner, also für die Bedürfnisse seiner Zeit, nur eigens aus, was in der synoptischen Erzählung stillschweigend enthalten oder nur kurz angedeutet ist.

β) Das Wort Gottes das Lebensprincip der Welt.

Die Grundgedanken des Johannes-Evangeliums sind die lichtvollste und tiefste Erklärung des Abendmahls; der Abendmahlsgedanke ergibt sich so naturgemäss aus dem johanneischen Christusbegriffe, dass fast jeder Abschnitt seines Evangeliums an denselben erinnert.

Johannes nimmt seinen Ausgangspunkt von dem göttlichen Logos und zeigt an erster Stelle den Zusammenhang zwischen diesem, der Weltschöpfung und der Erlösung. Im Logos, im Worte Gottes, der im Anfang bei Gott (πρὸς τὸν θεόν, als lebendige Persönlichkeit) und Gott selbst war (v 1), ist die Welt geschaffen (v 3). Er spendet ihr Licht und Leben, Wahrheit und Gnade, in der Vereinigung mit ihm nimmt sie das ihrem Ursprung, ihrer innersten Wesensanlage entsprechende, ja notwendige Lebenselement in sich auf. Die Welt wendet sich ab von dem Lichte, ihrer göttlichen

---

[1] Schanz, Comm. z. Joh. p. 34. [2] Schanz Apol. 2. Bd. p. 376: „Die synoptische Darstellung erweist sich zugestandenermassen als Voraussetzung der johanneischen Geschichte.“ cf. Weizsäcker, Neue Untersuchungen, Gotha 1864 p. 270.

Lebensquelle, und versinkt so in Finsternis und Tod; das ist das Werk der Sünde (v 5).

So hat sich der Evangelist die volle Klarheit für die Begründung der Thatsache der Menschwerdung geschaffen: Das reine, klare Wort Gottes, das er von Ewigkeit her spricht, in welchem er sein eigenes Wesen denkend schaut, das als die selbstwirkliche Wahrheitsfülle ohne Schatten ewig aus ihm hervorgeht, in welchem er darum sich selbst, seine Herrlichkeit, mit unendlicher Liebe umfasst als Ursprung des heiligen Geistes, in diesem Worte und für dasselbe, das Gott selbst ist, ist die Welt geschaffen; deshalb ist es auch unablässig thätig, sie zu Gott, ihrem Lebensquell, zurückzuführen, es sendet seine Lichtstrahlen auch in die Sündennacht der Menschheit (v 5). Endlich steigt es sogar persönlich herab, um unter den Menschen zu wohnen und durch diese seine leibliche Erscheinung den Irrenden den Weg zu Gott, zum Licht und zur Gnade, zurückzubahnen. In Christus ist darum, wie der Evangelist sagt (v 14), die göttliche Herrlichkeit der Welt erschienen, eine Herrlichkeit, wie sie dem Eingeborenen vom Vater, dem wesensgleichen Worte der unendlichen Wahrheit, zukommt. In der Offenbarung seines Wesens eröffnet sich der Menschheit die Fülle der Wahrheit und Gnade (v 14), aus der wir alle empfangen haben (vv 16. 17).

Damit hat Johannes die Grundpfeiler seiner Entwicklung in die Tiefe des göttlichen Wesens selbst eingesenkt und einen Standpunkt gewonnen, in dessen erhabenem Lichte die ganze folgende Darstellung klar wird. Jedes Wort und jede Handlung Jesu erbringt von neuem den Nachweis, dass wirklich diese unscheinbare Hülle die Quelle des Lichtes und des ewigen Lebens, den Sohn Gottes, birgt. Jesu Wunder sind nicht so fast Zeichen seiner Allmacht als vielmehr bedeutsame Symbole, welche in dem Menschen das Verständnis und die Empfänglichkeit für die geistigen Gaben, die Jesus spendet, wecken sollen. Wenn die Juden ihn verwerfen trotz einer solchen Thätigkeit, ihn nicht als Messias und Gottessohn anerkennen, so liegt die Schuld in Israels völliger Abirrung von seinem Berufe (cf. Nicodemus 3, 1 ff., die Volksscharen in Kapharnaum c. 6, dagegen die Samariterin 4, 7 ff.) und in dem Umstande, dass man nicht glauben will, wie das die Pharisäer öfters bewiesen.

Das Christentum ist darum in den Augen eines Johannes nichts anderes als die Religion des wahren, lebendigen, weil persönlichen Logos, dessen vollkommene Offenbarung zum Heile der Welt in Christus erschienen ist; er ist der inkarnierte Logos, der Wahrheit und Gnade persönlich der Menschheit spendet, um sie emporzutragen in das Licht der ewigen Wahrheit, sie in deren Genuss umzugestalten und zu beseligen. Wie kraftlos und ungenügend ist dem gegenüber der unvermittelt neben dem Urwesen stehende Logos des Philo oder die leblosen platonischen Ideen! Was die Philosophie so lange vergeblich gesucht, was sie nur schwach zu ahnen vermochte, das ist nach Johannes in Jesus Christus vollkommen, sichtbar und greifbar auf Erden erschienen. In der gläubigen Hingabe an Jesu Person gelangt die Seele zur Vereinigung mit dieser Fülle der Wahrheit und Gnade, um in dieser nie versiegenden Quelle des Lebens ihre volle Ersättigung zu finden.

γ) Die Bedeutung des Opfers bei Johannes.

So göttlich-erhaben Johannes das Bild Christi auch zeichnet, dass die menschliche Seite desselben mehr zurücktritt und in Jesus der auf Erden wandelnde Gott fast aus jedem Worte hervorleuchtet, so betrachtet er ihn doch keineswegs als blossen Scheinmenschen, vielmehr liefert gerade er den grundsätzlichen Nachweis (gegenüber dem Doketismus), dass Jesus ebenso wahrer Mensch wie wahrer Gott ist. Er bietet darum zahlreiche Hinweise, in denen Jesu ungeschmälerte Menschennatur, sein menschliches Geistes- und Gemütsleben hervortritt cf. 2, 1. 12; 7, 3; 11, 33 ff.; 12, 27 wird sein Seelenkampf beschrieben: „Meine Seele ist betrübt; . . . . Vater, rette mich von dieser Stunde!“ 13, 21. Aus der durchgängig gebrauchten Selbstbezeichnung Jesu „Menschensohn“ (1, 51; 3, 13. 14; 5, 27; 6, 27. 54. 63; 8, 28; 12, 23. 34) ist die nahe Verwandtschaft des johanneischen und des synoptischen Christusbildes ersichtlich.

Der Logos hat Fleisch angenommen, um durch seine persönliche Erscheinung unter den Menschen, durch sein schmerzliches Opfer die Menschheit mit Gott zu vereinigen, sich ihr geistig und sakramental als Lebensbrot darzubieten.

Das Opfer Jesu fasst Johannes als Paschaopfer;

unter diesem Gesichtspunkte betrachtet er die ganze Entwicklung seines Lebens, die endlich mit dem blutigen Tode des Lammes endigt. Sogleich bei der ersten Begegnung am Jordan kennzeichnet ihn daher der Täufer als „das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (1, 29. 36). Damit hat er die Devise des Lebensganges Jesu der Welt verkündet.

Der äussere Vollzug des Opfers leitet sich ein durch den Gegensatz, in welchem der innerlich bereits vollendete Unglaube der „Juden“ Jesus entgegentritt (cf. schon 1, 19 die Gesandtschaft der „Juden“ an den Täufer). Es sind nun gerade die Paschafeste, an welchen Jesus am Tempel erscheint, die dem Gegensatze, der auf seinen Kreuzestod hinausdrängt, den entscheidenden Anstoss geben. Jesus stellt sich am Paschafeste, dem Geburts- und Lebensfeste Israels, am Mittelpunkt der Einheit des Volkes und aller seiner Hoffnungen als denjenigen dar, in welchem das herrliche Vorbild, das Gott seinem Volke in der Errettung aus Ägypten gegeben, endlich Wahrheit geworden ist, allein statt wohlvorbereiteter Herzen und freudiger Aufnahme findet er nur ein Volk, das ganz seinem heiligen Berufe untreu geworden ist und darum keine Empfänglichkeit mehr besitzt für die Güter des Reiches Gottes.

Der erste Besuch Jesu in Jerusalem findet statt am Paschafeste (2, 13. 23); um dieses gruppiert sich die ganze Thätigkeit in den vier ersten Capiteln. Der Tempel, das Haus seines Vaters (2, 16), ist aus einem Hause des Gebetes ein Kaufhaus geworden, ein Bild der Gesinnung seines Volkes. Der heilige Eifer Jesu für die Ehre des Hauses Gottes erregt den Widerspruch der Juden, auf welchen Jesus mit dem allerdings von ihnen nicht verstandenen Hinweis auf seinen Tod antwortet (2, 19). Das Verhalten des Nicodemus zeigt Jesus, wie tief der Abfall in das Volk eingedrungen ist: Selbst ein Lehrer in Israel hat keinen Sinn für die geistige Wiedergeburt durch den Messias (3, 4). Solch traurige Erfahrungen stellen Jesus bereits das Kreuz, an welchem er sein Blut vergiessen soll, um sein Volk zu Gott, zum ewigen Leben, zu führen, in bestimmte Aussicht; 3, 14—16: „Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat, so muss der Menschensohn erhöht werden, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe, sondern das

ewige Leben habe. Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zu Grunde gehe, sondern das ewige Leben habe." In diesen einfachen Worten ist die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach ihrer ganzen Tiefe erklärt.

Zum zweiten Male steigt Jesus hinauf nach Jerusalem 5, 1, am Feste[1] der Juden (ἦν ἡ[2] ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων). Und wie gestaltet sich jetzt seine Aufnahme daselbst? Er wird verfolgt, weil er einen Mann, der achtunddreissig Jahre krank war, am Sabbat geheilt, also ein Werk der Barmherzigkeit vollbracht hat (5, 16. 18). Der Unglaube ist fortgeschritten: Die Juden suchen ihn noch mehr zu töten, weil er sich Gott gleich macht.

Nach einem solchen Resultate braucht Jesus zum dritten Pascha nicht mehr nach Jerusalem zu kommen, sondern er wirkt, da das Paschafest der Juden nahe ist (6, 4), das Wunder der Brotvermehrung. Im Hinblicke auf die Hände, die in Jerusalem zum Messiasmorde, zur Schlachtung des Opferlammes, bereit sind, will er dem hungernden Volke die Fülle himmlischer Güter darbieten, es herausführen aus dem Lande der Knechtschaft und des Todes, allein auch es hat kein Verständnis für Jesu niedrige Erscheinung, welche diese Güter persönlich in sich beschliesst. Auch das Verhalten der Galiläer bestätigt ihm, dass er nur durch seinen Tod zum Lebensbrot der Welt werden kann (cf. 6, 26 ff., besonders vv 52. 54—57; p. 153 f.; 159 ff.); sie werden sich bei der Entscheidung dem Unglauben in Jerusalem bereitwilligst anschliessen.

Damit hat der Evangelist die Entwicklung des Unglaubens bis zu seiner Vollendung dargelegt. Die Feinde Jesu warten auf eine Gelegenheit, ihn zu ergreifen, aber es handelt sich nur darum, wann sich Jesus selbst ihnen als Opferlamm übergeben will.

7, 1: Jesus wandelt nicht mehr in Judäa, sondern in Ga-

---

[1] Für die Begründung, dass dieses Fest nicht das Purim-, sondern das Paschafest gewesen sei, cf. J. Grimm, Einheit p. 33 ff. [2] ἡ durch Cod. Sin. bezeugt und von Tischendorf recipiert. Der Wegfall des Artikels erklärt sich leicht durch den Gleichklang u. d. Hiatus. cf. Grimm l. c. p. 56 f.

liläa, weil man ihn dort zu töten sucht. Wenn er zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem geht, so thut er es nicht mehr öffentlich als Messias, sondern er kommt erst nachträglich und wie im Geheimen (ὡς ἐν κρυπτῷ v 10). Das Laubhüttenfest steht mit dem Paschafeste in naher Beziehung: Es wird gefeiert zur Erinnerung an die Errettung aus der Wüste, die nur die Vollendung der Befreiung aus Ägypten, darum eine Wirkung des Paschablutes ist.[1] 7, 20: „Warum sucht ihr mich zu töten?" 7, 30: „Sie suchten ihn zu fangen, aber Niemand legte Hand an ihn, weil seine Stunde noch nicht gekommen war." 8, 20 ff. 8, 28: „Wenn ihr den Menschensohn erhöht haben werdet . . .", also der Gedanke seines Opfertodes steht ihm als gewisse Thatsache vor Augen, nach welcher sich sein Verhalten richtet. 8, 37. 40. 47. 57. Bei der Heilung des Blindgeborenen tritt der Gegensatz Jesu zu dem verknöcherten Pharisäertum wieder mit aller Schärfe hervor c. 9 bes. v 16; 10, 11. 15: Er ist der gute Hirt, der sein Leben für seine Schafe gibt. 10, 17 f.: „Ich gebe mein Leben, um es mir wieder zu nehmen. Niemand nimmt es mir: sondern ich gebe es von mir selbst." Wenn Jesus 10, 22 am Tempelweihfest sich wieder in Jerusalem befindet, so kann dies nach solchen Äusserungen von seiner Seite nicht den Zweck haben, dem Lauf der Dinge noch eine andere Wendung zu geben, sondern, was Jesus beim ersten Paschafeste betreff des Tempels seines Leibes vorausgesagt hat, „wird heute in Mitte des Tempels und des letzten Tempelweihfestes für das letzte Ostern unmittelbar vorbereitet."[2] 10, 33. 39 f.: Die Juden wollen Jesus steinigen deshalb, weil er, ein Mensch, sich selbst zu Gott mache. Da sie ihn zu ergreifen suchen, entzieht er sich ihren Händen, begibt sich über den Jordan, an die Stelle, wo Johannes zuerst getauft hat und bleibt dort. Er verlässt also Jerusalem, um nicht vor der Zeit in die Hände der Pharisäer zu fallen, und hält sich in der Umgebung der heiligen Stadt auf, um als Opferlamm für das nächste Osterfest sich bereit zu halten (cf. p. 118 f.).

11, 46 ff.: Die Priester und Pharisäer versammeln sich auf die Auferweckung des Lazarus hin und beschliessen, ihn zu töten, wobei der Hohepriester prophetisch (v 51) das doppel-

---

[1] Grimm, Einheit p. 61 f. [2] ibid. p. 43.

sinnige Wort spricht: Es ist besser, wenn ein Mensch für das Volk (ὑπὲρ τοῦ λαοῦ) stirbt, damit nicht das ganze Volk zu Grunde geht (v 50). Von jenem Tage ab dachten sie darauf, Jesum zu töten, er aber entzieht sich ihnen dadurch, dass er sich in Ephrem verbirgt. Endlich naht Pascha (v 55). Sechs Tage vor dem Feste kommt Jesus nach Bethanien (12, 1), wird von Maria zu seinem Begräbnis gesalbt (v 7) und hält nun seinen feierlichen Einzug in Jerusalem (v 12 ff.). 12, 24: Das Weizenkorn muss in die Erde gelegt werden und sterben, um viele Frucht zu bringen. cc. 13—17 hält Jesus seine herrliche Abschiedsrede an die Jünger und überliefert sich dann den Häschern, nachdem er vorher nochmals seine Macht über sie gezeigt hat (18, 6).

Jesus muss dem Grundplane des Evangelisten gemäss am Paschatage sterben. Hier zeigt sich, wie tief die Auffassung, welche für die Feier der Juden in diesem Jahre eine Verschiebung annimmt, in den Gedanken des Evangelisten eingedrungen ist.[1] Die psychologischen Voraussetzungen für eine so unerhörte That waren in dem lange verhaltenen Groll des Synedriums gegen Jesus gewiss gegeben. Die Jünger Jesu stellen das wahre, gläubige Israel dar; sie geniessen darum am gesetzmässigen Tage das Pascha, das vor ihren Augen aus dem Vorbild in die Erfüllung übergeht, und werden so aus der Knechtschaft der Sünde erlöst, sie werden durch das Blut des Lammes vor dem Todesengel bewahrt. Dagegen das ungläubige Israel? Dieses vertritt bei der Erfüllung des Typus die Stelle der Ägypter. Es nimmt nicht am Paschamahle teil, sondern sucht statt dessen Israel in seinem Messias zu verderben. Seine Priester schreiten erst dann zur Schlachtung der vorbildlichen Lämmer, da Jesus am Kreuze als das wahre Pascha bereits gestorben ist und das Vorbild allen Inhalt verloren hat. Das Israel, das erst jetzt die Paschafeier beginnt, nimmt darum nicht das heilige Leben des Lammes in sich auf, es hört nicht auf die Simme des Gottesgesandten und verfällt so dem Tode und dem Verderben.

Den am Kreuze hängenden Leichnam Jesu will der vierte Evangelist offenbar als Leib des Paschalammes kenn-

---

[1] cf. Grimm, Leben Jesu, 6. Bd. p. 71 ff. Anm., wo der folgende Gedanke ausführlich dargestellt ist.

zeichnen, wenn er 19, 33 f. berichtet, es sei Jesus kein Bein gebrochen worden, sondern „ein Soldat öffnete seine Seite und sogleich floss Blut und Wasser heraus." Zugleich weist er auf die Fülle des reinen, göttlichen Lebens hin, das aus dem innersten Wesen Jesu in die Menschheit überströmt und sie neubelebt, wenn sie in sein Opfer eingeht, durch die Pforte seines Leibes sich mit dem göttlichen Leben vereinigt.

δ) Die Vereinigung der Menschheit mit dem Worte Gottes.

Die Vereinigung mit dem göttlichen Logos im Opfer des wahren Paschalammes ist das höchste Ziel der Menschwerdung; das ist der Grundgedanke, der das ganze Evangelium beherrscht.

Die Entwicklung ergibt sich aus dem Verhältnis des Logos zur Welt. Alles ist in ihm geschaffen (1, 3), er ist darum das Licht und das Leben der Welt (1, 4); in diesen beiden Ausdrücken ist der Grund angegeben, warum die Welt der Communion mit dem Logos nicht entbehren kann: sie ist auf Grund ihrer Entstehung und ihres innersten Wesens auf die Vereinigung mit ihm hingewiesen, in ihm erreicht sie ihre wahre Zielbestimmung (Licht) sowie ihre sittliche Vollendung und einstige Beseligung (Leben). Er ist darum das wahre Licht (1, 9); wer sich von ihm abwendet, entbehrt naturgemäss der seiner innersten Anlage entsprechenden Klarheit, sein Auge wird von Finsternis umgeben (1, 5). Auch die folgenden Bezeichnungen gehen von der Anschauung aus, dass die Welt auf die Vereinigung mit dem Logos angewiesen sei 1, 14: Er ist der Eingeborene vom Vater voll Gnade und Wahrheit d. h. er ist der Urheber der sittlichen Stärkung (Leben) und Erleuchtung der Seele. 1, 16: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade für Gnade." v 17: Gnade und Wahrheit stammt von Jesus Christus während Moses nur das unvollkommene, tote Gesetz gab. v 18: Durch den eingeborenen Sohn Gottes ist uns die rechte Gotteserkenntnis mitgeteilt worden; auch sie ist eine Vereinigung mit dem Logos. v 32: Auf Christus steigt der heilige Geist (der Geist des Lebens) herab, damit in ihm die Menschheit mit Gott gesalbt werde d. h. sein heiliges Leben, seine Gnade, in sich aufnehme. 3, 29: Der Täufer bezeichnet Jesum als den Bräutigam (cf. p. 133 ff.)

der Seele, in dessen Nähe der Freund des Bräutigams mit Freude erfüllt wird. Die Wunder bei Johannes sind bedeutungsvolle σημεῖα; die Bezeichnung Jesu als Bräutigam durch den Vorläufer weist zurück auf die Hochzeit zu Kana, wo Jesus sich als den wahren Bräutigam darstellt, welcher der Seele den Freudenwein des ewigen Lebens spendet.

3, 32. 36: In der Vereinigung mit ihm durch den Glauben liegt das ewige Leben; „wer aber ungläubig ist gegen den Sohn, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." 4, 10. 13 f.: Jesus ist die Gabe Gottes, das lebendige Wasser; er spendet selbst dieses Wasser, das hinüberquillt ins ewige Leben und den Durst für immer stillt.

Was die Synoptiker an einer Reihe von Beispielen zeigen: Jesus der Arzt-Heiland Israels und der Seelen (cf. p. 206 f.; 209 f.; 212 f.), das illustriert Johannes an dem achtunddreissigjährigen Kranken, in welchen die Fluten der in Jesus verborgenen Geisteskraft überströmen, sodass er neubelebt sich entfernen kann[1] 5, 1 ff.; v 14: „Sündige nicht mehr, damit dir nicht etwas Schlimmeres begegne." 5, 21. 24 f. erklärt Jesus im Zusammenhange mit diesem Heilwunder, er habe ebenso wie der Vater die Macht, die Toten lebendig zu machen, der Glaube an ihn sei gleichbedeutend mit dem Besitze des ewigen Lebens und dem Übergang vom Tode zum Leben, die Toten, die jetzt seine Stimme hören, werden leben. Die Sünde ist identisch mit dem Tode, weil sie ein Versinken in Finsternis (1, 5), ein Abirren von dem Logos voll Wahrheit und Gnade ist.

c. 6: In der Sättigung der hungernden Volksmenge in der Wüste und in der darauffolgenden Verheissung der Eucharistie stellt sich Jesus als jenes Brot dar, das in der Wüste des Lebens die hungernde Seele erquickt, ihr Verlangen nach Wahrheit und Seligkeit stillt; auf Erden aber ist der Genuss der Wahrheit und Gnade, die Vereinigung mit dem göttlichen Logos, an das Opfer geknüpft (cf. 6, 52 ff.).

7, 37 f. erklärt sich Jesus als die Erfüllung jener alttestamentlichen Verkündigungen, welche für die messianische Zeit

[1] Der Engel ist das Bild der unvollkommenen alttestl. Offenbarung, wo die Lebensstrahlen des Logos nur von Zeit zu Zeit, vereinzelt, auf die Erde fielen.

die Fülle des Geistes des Lebens unter dem Bilde des Wassers, der die Erde befruchtenden Kraft, verheissen. (Is. 44, 3; 58, 11; Zach. 14, 8; Joel 2, 28; Act. 2, 17 cf. p. 136 ff.) Er spricht diese Worte am Laubhüttenfeste, welches nicht blos an die Errettung aus der Wüste erinnert, sondern in sinniger Weise zugleich Ernte-Dankfest Israels ist und so auf den Genuss der Gnadengaben im Reiche Gottes hinweist, deren Fülle der in Jesus erschienene Logos spendet. So erlöst er sein Volk von dem Hunger der Wüste, in deren Dürre die Seele dem Tode anheimfällt.

8, 2 ff.: Jesus ist der barmherzige Heiland gegenüber der Ehebrecherin (cf. 3, 29; Ez. 16; p. 133 ff.). v 12 betont er wieder, dass die Welt nach der Vereinigung mit ihm streben müsse; denn er ist „das Licht der Welt; wer ihm folgt, wandelt nicht in Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ Auch die c. 9 erzählte Blindenheilung ist eine Illustration dessen, was Jesus 9, 5 ausspricht: „Ich bin das Licht der Welt, solange ich in der Welt bin.“ Zugleich deutet Johannes mit dieser Erklärung an, welcher tiefere Sinn ähnlichen synoptischen Erzählungen zu Grunde liegt.

Der Gedanke der Vereinigung kehrt wieder 10, 7. 9 in dem Bilde des Schafstalls, zu welchem Jesus die Thüre ist; reiche Weide ist darin zu finden. v 10: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und zwar im Überfluss haben.“ Der Dieb kommt blos, um zu verderben und zu töten. Er ist der gute Hirte, der den Seinigen die Wahrheit und Gnade des Logos darbietet, dies geschieht durch sein Opfer (vv 11. 15).

Jesus ist die Auferstehung und das Leben 11, 25 f., er ist das Licht der Welt 12, 35 f.

14, 6: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater, ausser durch mich.“ Hiemit hat sich Jesus, der göttliche Logos, so recht als Inhalt unseres Lebens dargestellt: Durch ihn (Weg) und in ihm (Wahrheit) erkennen wir Gott, die ewige Wahrheit, durch die wir sittlich vollendet werden, in deren Genuss einst unsere Seligkeit bestehen soll (Leben); er ist unser Leben, weil wir durch ihn geschaffen sind und durch die Vereinigung mit seinem Opferleibe, den er uns in der Inkarnation bereitet, zum göttlichen

Leben emporgeführt werden. Darum sagt er im folgenden Verse: „Wenn ihr mich erkannt hättet, so hättet ihr auch meinen Vater erkannt und jetzt erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen.“ v 20: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch“ cf. v 21. Diese innigste Gottesvereinigung, die durch den Glauben an Jesus angebahnt wird, spricht abermals v 23 aus: „Wenn einer mich liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen.“

Die Abschiedsreden Jesu lassen fast durchaus den Abendmahlsgedanken durchschimmern und bilden, wie die bereits erwähnten Beispiele (14, 6. 7. 20 f.) zeigen, den besten Commentar zu demselben. Besonders lebhaft erinnert an das Abendmahl die Parabel vom Weinstock 15, 1 ff., durch welche Jesus das Verhältnis der Einheit des Lebens, wie es zwischen ihm und den Seinigen durch die Vereinigung mit seinem Opferleibe besteht, veranschaulicht. Jesus ist die Quelle des Lebens für die Seinen, die mit ihm einen einheitlichen Organismus bilden.

Das Verhältnis des Sohnes zum Vater ist vorbildlich für das Verhältnis der Gläubigen zum göttlichen Leben: sie sollen durch Aufnahme desselben dem Sohne in dem verklärten Leibe Christi ganz ähnlich gestaltet werden. Der Sohn ist Eins mit dem Vater, so sollen alle Gläubigen, auch die zukünftigen, mit Jesus und durch ihn mit dem Vater Eins sein. 14, 2. 20; 17, 11; 17, 19 ff. v 21: Jesus bittet, „dass alle Eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, so auch sie in uns Eins seien, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast.“ v 22: „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie Eins seien wie auch wir Eins sind.“ v 23: „Ich in ihnen und du in mir, damit sie vollendet seien in Eins, damit die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast und sie liebst, wie du mich liebst.“ Die Gläubigen sollen dahin gelangen, wo der Sohn ist, um die Herrlichkeit zu schauen, die ihm der Vater gegeben hat, um sich ganz zu ersättigen im Schauen der göttlichen Wahrheit (cf. 17, 3. 6). Es sind dies die letzten Worte Jesu vor dem Aufbruch zum Ölberg. Jesus hebt in diesem, „seinem hohen-

priesterlichen Gebete" mit besonderem Nachdruck den Opfercharakter seines Lebens hervor; er hat im Gehorsam gegen den Vater sein Werk vollbracht, das darin bestand, den Namen des Vaters „denen kund zu thun, die er ihm von der Welt gegeben hat" (v 6). cf. v 19: „Ich heilige (heiligen = opfern cf. p. 104) mich selbst, damit auch sie geheiligt seien in der Wahrheit." Die Einigung der Gläubigen in Gott und unter sich geht von dem Gedanken aus, dass sie sich mit dem Opferleibe Christi vereinigen, den er in vollkommenster Liebe dem himmlischen Vater weiht.

So wächst die Eucharistie ganz aus dem Grundgedanken des vierten Evangeliums heraus, der lautet: Christus das Licht und das Leben der Welt. Ihrer Symbolik sind die Bilder entnommen für die Reden, die das Ganze zu einem organischen Bau gestalten und die höchsten Ziele der Menschwerdung schildern; sie alle haben einen Strebepunkt: Vereinigung der Welt mit Gott in Christus. Die Eucharistie kann darum als eine Zusammenfassung dieses ganzen Evangeliums betrachtet werden. Auch der Glaube und die Taufe ist eben eine Vereinigung mit Christus, eine Eingliederung in dessen Leib, ein Genuss des göttlichen Logos; deshalb kann die Eucharistie, die vollkommenste irdische Vereinigung mit Christus und Vorbild des Gottesgenusses der Seligkeit, als der einheitliche Gesichtspunkt gelten, dem die anderen Heilswirkungen sich unterordnen.

ε) Das „Wort Gottes" im alten Testamente.

Die Darstellung des Logos, wie wir sie bei Johannes finden, ruht ganz auf dem alten Testamente. Wie darum sein Evangelium auf jeder Seite auf das Abendmahl hinweist, so gelangen wir zu einem tieferen Erfassen der Handlung Jesu, wenn wir die Entwicklung des johanneischen Christusbegriffes im alten Testamente mit Rücksicht auf unseren Gegenstand kurz zu würdigen suchen.

Dass Philo oder die damalige Populärphilosophie Johannes die Veranlassung zur Aufnahme des „Logos" in sein Evangelium gewesen sei, ist kaum in Abrede zu stellen, dagegen ist um so entschiedener eine inhaltliche Abhängigkeit desselben von der ersteren zu verneinen, vielmehr stellt Johannes seinen, den Offenbarungs-Logos, dem unzurei-

chenden Logosbegriff der Philosophie gegenüber.[1] Gerade die einzigartige Stellung des Abendmahlsgedankens im vierten Evangelium bietet einen Beleg für die Selbständigkeit der johanneischen Auffassung nach dieser Seite hin: Der Logos als Licht und Leben der Welt, als Seelenspeise, als Opferbrot im Fleische zur Erhebung der Welt in den Genuss des göttlichen Lebens ist für Philo ein Unding, da ja sein Logos wesentlich mit dem Weltgedanken Gottes zusammenfällt, der Kraft der göttlichen Persönlichkeit und der Würde der Zweckursache, des unendlichen Gutes, völlig entbehrt. Hieraus ergibt sich von selbst, wie wenig es mit den Thatsachen übereinstimmt, wenn Weizsäcker das Verhältnis zwischen dem Logos des Philo und dem des Evangelisten folgendermassen charakterisiert:[2] „Das Neue, was zur philonischen Logoslehre hinzukommt, ist nichts anderes, als dass der Messias, der erschienene Sohn Gottes, eben der Logos ist. Dies hatte jene jüdische Philosophie nicht gewusst; aber sie konnte es ja nicht wissen, weil sie diesen Sohn noch nicht kannte. Jetzt aber ist das die Lösung des Rätsels, welches in der Geistesmacht des Sohnes und der Welteroberung durch sein Wort vorliegt."

Die Erlösung durch das Wort Gottes ist regelmässig begründet durch dessen Wirksamkeit bei der Schöpfung. Die ersten Spuren des „Wortes" Gottes als einer im innergöttlichen Leben bedeutsamen Macht finden wir darum bereits im Schöpfungsberichte, wo die erschaffende Thätigkeit Gottes an sein Sprechen, an sein Wort, geknüpft ist. (Gen. 1, 3 cf. dazu Joh. 1, 3; Gen. 1, 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26).

Eigentümlich ausgebildet erscheint der nämliche Begriff in den Psalmen, wo an Stelle Gottes und seiner Heilsthätigkeit sein Wort genannt wird; Gottes Wort ist nicht eine tote Kundgebung, sondern es ist lebendig und wirksam. Die Psalmen stützen sich für ihre Auffassung auf die Bedeutung des Wortes Gottes bei der Weltschöpfung. Ps. 32, 6: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch den Geist seines Mundes all ihre Kraft." Ps. 118 ist die Heiligung als ein Leben in und nach dem Worte Gottes und als eine Belebung durch dasselbe geschildert cf. bes. v 25: „Belebe mich

---

[1] cf. Schanz, Apologie 2. Bd. p. 380. [2] Apost. Zeitalter p. 550.

nach deinem Worte;“ v 28: „Stärke mich durch dein Wort.“ v 43: Es ist das Wort der Wahrheit. v 49. 50: „Dein Wort belebt mich.“ v 65; 103: „Wie süss sind deine Worte meinem Gaumen, sie sind meinem Munde süsser als Honig.“ v 105: Das Wort Gottes ist Licht für das geistige Auge. vv 116. 140. 147 f. 154. 158. 169 f.: „Nach deinem Worte erlöse mich.“

Bei den Propheten tritt der Terminus „Wort Gottes“ mehr zurück; hier ist es der Messias, welcher der Menschheit den göttlichen Logos unter dem Bilde des Überflusses an irdischen Gütern bringt. Is. 55, 10 f.: „Und wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht mehr dahin zurückkehrt, sondern die Erde tränket und durchfeuchtet und fruchtbar macht, so wird es auch mit meinem Worte sein, das aus meinem Munde geht; es wird nicht leer zu mir zurückkehren, sondern alles ausrichten, was ich will und Gelingen haben in dem, wozu ich es sende.“ 2, 3: „Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jacobs, dass er uns lehre seine Wege und dass wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Sion wird das Gesetz ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem.“ cf. Is. 11; 42, 1—9; 49; 54—56; Mich. 4, 1—7. Johannes gibt dadurch, dass er Jesum als den Quell des lebendigen Wassers, als Brot des Lebens, als Seelenbräutigam, als Licht der Blinden, als Heilung der Kranken darstellt, zu erkennen, dass er in Christus, dem Worte, das Fleisch geworden, alle die Schilderungen der Prophetie von dem Glück und Segen, dem Überfluss an Gütern, dem ungetrübten Frieden der messianischen Zeit erfüllt sieht, auf welche die Eucharistie (Brot und Wein, der „Bund,“ den Jesus stiftet, das „Mahl“) zurückweist (cf. p. 130—144). Wie sich uns hier die klarste Einsicht in den Ursprung der johanneischen Bildersprache zur Bezeichnung des Wirkens des Logos in der Menschheit eröffnet, so bietet uns das Johannes-Evangelium zugleich eine wertvolle Interpretation der so sinnlich klingenden Stellen der Propheten: die irdischen Güter sind das Bild der sich auf die Erde herabsenkenden Fülle des göttlichen Logos.

Die nächste alttestamentliche Vorstufe zum johanneischen Christusbegriff finden wir in den Weisheitsbüchern. Was in der Prophetie mit dem Erscheinen des

Messias eintritt, das bietet hier die göttliche Weisheit dar cf. Ecclus 1, 5; 15, 3; 24, 23 ff.; Sap. 16, 20; Prov. 9. Baruch 3, 10—14. Die Weisheit ist nicht mehr blosse Eigenschaft in Gott, sondern tritt bereits stark als lebendige, selbstthätige Persönlichkeit hervor Prov. 8, 12 ff. Dann schildert sie ihre Thätigkeit bei der Weltschöpfung cf. v 22 und bes. v 27 ff. Die persönliche Weisheit übernimmt hier die Rolle, welche Joh. 1, 3 dem Logos zuteilt. Im neunten Kapitel folgt dann die Schilderung des Mahles der Weisheit. Wenn man auch der Poesie noch ihren Anteil an dieser Hypostasierung zugestehen mag, so ist doch unverkennbar, dass dieselbe unter dem gewaltigen Eindruck erfolgt, den die Wirkungskraft der „Weisheit" auf den Dichter macht; ihre Bedeutung hat sein Bewusstsein so tief durchdrungen, dass er ihr den Rang einer selbständigen Persönlichkeit unwillkürlich zugestehen muss.

Eine weitere Entwicklungsstufe des Weisheitsbegriffs finden wir im Buche Ecclesiasticus. Hier ist ihre Erlösungsaufgabe mit ihrer Thätigkeit bei der Weltschöpfung in Zusammenhang gebracht cf. 24, 5. 7 ff. bes. v 13:[1] Die Weisheit, welche aus dem Munde des Allerhöchsten hervorgegangen (ἐγὼ ἀπὸ στόματος ὑψίστου ἐξῆλθον = Wort Gottes), die in der Höhe wohnt, deren Thron auf der Wolkensäule ruht, die allein den Himmel umkreist und die Tiefe der Abgründe durchmessen, sie hat auf den Fluten des Meeres, auf der ganzen Erde und unter jeglichem Volke geherrscht (ἐκτησάμην). Überall sucht sie Ruhe und fragt nach einer Wohnung. In Jacob endlich findet sie eine Heimstätte (κατασκήνωσον) und in Israel ihr Erbe. „Vor der Zeit am Anfang schuf er mich und in Ewigkeit werde ich nicht aufhören. Im heiligen Zelte diente ich vor ihm und so bekam ich auf Sion eine feste Wohnung, in der hl. Stadt einen Ruheplatz und herrschte zu Jerusalem. Ich fasste Wurzel bei einem auserlesenen Volke, bei dem Anteile des Herrn, seinem Erbe." Die Weisheit fällt hier zusammen mit dem Logos des Johannes, in dem alle Dinge geschaffen, der als Licht der Welt über die ganze Erde ausgegossen ist. Nachdem die Menschheit vom Logos abgefallen, „die Finsternis mehr geliebt hat als das Licht,"

---

[1] LXX: 24, 3 ff.

„leuchtet das Licht in der Finsternis," allein diese „begreift es nicht:" „die Welt erkennt es nicht," obwohl sie „durch dasselbe geschaffen ist;" „es kommt in sein Eigentum, aber die Seinigen nehmen es nicht auf." Wenn die Weisheit endlich in Sion ihre Stätte findet, so tritt sie sofort in Beziehung mit dem alttestamentlichen Jahve, der im Tempel geheimnisvoll über der Bundeslade thront, um die Menschwerdung und die Erlösung einzuleiten, durch welche der Logos persönlich unter uns wohnt [1] und die Menschheit wieder mit dem göttlichen Lichte vereinigt. Auch dieses „Wohnen" Gottes ist eine Communion Gottes mit der Menschheit, die auf die Inkarnation, in welcher die Gottheit sich persönlich mit der Menschheit einigt, abzielt. Damit wird uns aber auch unmittelbar klar, warum bei Johannes der entscheidende Fortschritt der Entwicklung an den Tempel und an die Feste, welche Israel daselbst feiert geknüpft ist, ebenso wie Jesus gleich bei seinem ersten Besuche in Jerusalem dazu kommt beim Anblicke der Entweihung des Hauses seines Vaters auf die Zerstörung des Tempels seines Leibes hinzuweisen (Joh. 2, 19): In dem steinernen Tempel ist die gnadenvolle Herablassung Gottes zur Erlösung und Heiligung (Neubelebung) der Menschheit vorbildlich dargestellt; in der Inkarnation, im Opfer Christi und in seinem mystischen Leibe, der Kirche, findet er seine Erfüllung.

Endlich sei hier noch hingewiesen auf die Heilsthätigkeit der Weisheit und des Wortes Gottes wie sie das Buch der Weisheit schildert; es wird ihr all das zugeschrieben, was sonst nur von dem Offenbarungsgott, von Israels gnädigem Jahve, gilt. c. 10 werden Beispiele angeführt von Menschen, welche durch die Weisheit gerettet wurden. Im Paradiese, dem Urbilde der Vereinigung des Menschen mit Gott im Genusse des Logos, bewahrt sie den Protoplasten (10, 1), zieht ihn dann

---

[1] Joh. 1, 14: Ὁ λόγος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν cf. dagegen das κατασκηνοῦν (ἐν ὑψηλοῖς, ἐν Ἰακώβ) der Weisheit; das Bundeszelt, das Vorbild des Tempels und Bild der Vereinigung Gottes mit der Menschheit in der Inkarnation, heisst σκηνή. Das Thronen Jahves im Nebelglanze über der Bundeslade Schechináh von schachán, dem gleichen Stamme wie σκηνόω. cf. Hebr. 9, 11; Grimm, Leben Jesu 2. Bd. p. 60; Schleussner l. c. 2. Bd. p. 883 f.

aus seiner eigenen Sünde heraus und gibt ihm die Kraft, über alles zu herrschen. Sie hilft dem Gerechten aus der Sündflut, indem sie ihn durch ein geringwertiges Holz (δι' εὐτελοῦς[1] ξύλου) lenkt (v 4); sie ist es, welche in der Berufung Abrahams, den sie in Mitte der allgemeinen Bosheit der Völker aussondert (v 5), das Offenbarungsvolk ins Leben ruft, um es für ihre Zwecke zu erziehen und aus ihm den Samen für die Erneuerung der Menschheit zu gewinnen. Sie ist die Retterin des Lot aus dem Untergang der fünf Städte (v 6); cf. ferner bes. noch vv 9 und 13. Wenn dieselbe Weisheit Israel aus Ägypten, von den Völkern, die es unterdrückten, erlöst (v 15), wenn sie in die Seele des Dieners Gottes kommt und furchtbaren Königen Widerstand leistet durch Zeichen und Wunder (v 16), wenn sie Israels Schirm am Tage und Sternenlicht des Nachts ist (v 17), wenn sie es durchs rote Meer führt und durch grosses Wasser bringt (v 18), die Feinde dagegen ins Meer versenkt (v 19), so ist es geradezu unmöglich, sie rein eigenschaftlich zu erklären, vielmehr ist sie direkt an die Stelle Jahves gesetzt, welcher als deren Ursprung und Inbegriff erscheint, in welchem sie thatkräftige, lebendige und belebende Persönlichkeit ist.

Welches Licht durch diese Stellen auf das Pascha fällt, durch das Israel aus Ägypten gerettet wird (cf. p. 108—112), das eine so durchgreifende Bedeutung bei Johannes hat (cf. p. 246—251) und das sprechendste Vorbild sowohl des Kreuzesopfers als des aus demselben gewonnenen Opfermahles ist (cf. p. 92—101; p. 108—112), sei hier nur angedeutet.

Die nahe Beziehung zwischen „Weisheit" und „Wort" Gottes zeigt sich darin, dass die nämliche Thätigkeit dem göttlichen Worte zugeschrieben wird. Sap. 16, 12 heisst es von dem Wunder der ehernen Schlange, deren Anblick vor dem Tode rettete: „Denn weder Kraut noch Pflaster machte sie gesund, sondern dein Wort, o Herr, welches alles heilt. Das Wort Gottes führt Israel aus der Knechtschaft und stürzt Ägypten ins Verderben 18, 14—16: „Denn als tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht in der Mitte ihres Laufes war, da

[1] Die Vulg. übersetzt contemptibilis; εὐτελής ist auch = glückverheissend und zwar in erster Linie; so bietet das Wort einen interessanten Doppelsinn.

fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Throne, ein furchtbarer Streiter mitten in das Land des Verderbens herab, ein scharfes Schwert, das deinen unwiderruflichen Befehl brachte und stand und alles mit Tod erfüllte, es reichte an den Himmel und stand auf der Erde."

Wie wenig der Begriff „Wort Gottes" einem neutestamentlichen Schriftsteller fremd sein konnte, dafür liefern die Targume des Onkelos und Jonathan den unwidersprechlichsten Beweis.[1] Sie reichen in ihrer schriftlichen Abfassung in die Zeit Christi zurück, enthalten die seit Jahrhunderten in der Synagoge eingebürgerten Erklärungen zum alten Testamente, und spiegeln somit die allgemeinen theologischen Anschauungen des Judentums unmittelbar vor und nach Christus wider. Die beiden genannten Targume umschreiben häufig den Begriff „Gott" mit „Wort Gottes" (Memra (amár) = λόγος (λέγειν)) und zwar in demselben Sinne, in welchem wir dies bereits in den Weisheitsbüchern gefunden haben. So sagt Gott z. B. Gen. 26, 3 zu Abraham: „Und ich will mit dir sein;" der Targum paraphrasiert: „Und mein Wort wird bei dir sein." cf. Sap. 10, 5; Gen. 29, 2 heisst es von Josef: „Und Jahve war mit ihm;" der Targum sagt: „Und das Wort Jahves war mit ihm" cf. Sap. 10, 13 f. Auch die Fürsorge für das ganze Volk ist Sache des Wortes Gottes; Deut. 31, 8 sagt Moses zum Volke: „Und der Herr, der euer Führer ist, er selbst wird mit dir sein." Der Targum setzt dafür: „Jahve wird dein Führer, sein Wort dir zu Hilfe sein." cf. Sap. 10, 15 ff.[2] Somit ist das „Wort" Gottes nicht eine vereinzelte Erscheinung in einer der Masse des Volkes vielleicht ferner stehenden heiligen Literatur, vielmehr ist der Logosbegriff in dessen weitesten Schichten bekannt und darum auch zur unmittelbaren Aufnahme in das Evangelium vorbereitet. Gerade Johannes weist den Israeliten so recht auf seine heiligen Schriften hin, um Verständnis für das Auftreten Christi, für das Fleisch gewordene Wort zu gewinnen, das schon längst unsichtbar in der Welt war und wirkte, weil es ihr „Licht" und ihr „Leben" ist, das jetzt die Welt durch sein Opfer zu ihrer Lebensquelle zurückführt, indem es sich selbst ihr als Lebensspeise darbietet.

---

[1] cf. Grimm, Leben Jesu 2. Bd. p. 19 ff. [2] Die Beispiele lassen sich leicht vermehren cf. Grimm, l. c. p. 20 Anm. 1.

b) Die Johannes-Briefe.

Der Abendmahlsgedanke ist hier besonders in seiner manchfachen Bedeutung für das christliche Leben erklärt. Die Folgerungen für die Person Jesu ergeben sich aus den Aussagen des Briefes von selbst.

Der grundlegende Gesichtspunkt, der das Evangelium beherrscht, ist auch hier festgehalten: In Christus ist uns die Gemeinschaft des ewigen Lebens mit Gott zu teil geworden, weil er der persönliche Inbegriff des ewigen Lebens ist; in ihm hat sich das ewige Leben unserer unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung geoffenbart. Das ist aber die Voraussetzung, welche wir für Jesu Person aus dem Abendmahlsgedanken erschlossen.

1 Joh. 1, 1—3: „Was von Anfang an war, was wir gehört, was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben von dem Worte des Lebens (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς) — denn das Leben hat sich geoffenbart und wir haben es gesehen und geben Zeugnis davon, und verkündigen das ewige Leben, welches bei dem Vater war (πρὸς τὸν πατέρα) und uns erschienen ist — was wir gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habet, unsere Gemeinschaft aber eine Gemeinschaft sei mit dem Vater und seinem Sohne, Jesus Christus.“ cf. 2, 23 ff.; 5, 9 ff.: Der Sohn ist durch das Zeugnis des Vaters selbst bestätigt. v 11 f.: „Und das ist das Zeugnis, dass uns Gott das ewige Leben gegeben hat; und dieses Leben ist in seinem Sohne. Wer den Sohn hat, der hat das Leben; wer den Sohn nicht hat, der hat das Leben nicht.“

Der Logos hat sich mit dem Fleische vereinigt als das Licht der Welt, um sie zur Erkenntnis Gottes, des vollkommenen Lichtes, zu führen cf. 1, 5; 2, 8. 9. 27.

Das Opfer Jesu Christi ist die höchste Offenbarung der göttlichen Liebe gegen uns und bezweckt unsere Vereinigung mit Gott zur Erleuchtung und Neubelebung in Gottes Licht und Gnade.

4, 9 f.: „Dadurch hat sich Gottes Liebe gegen uns ge-

offenbart, dass Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt, dass wir durch ihn leben. Darin besteht die Liebe; nicht dass wir Gott geliebt, sondern dass er uns zuvor geliebt und seinen Sohn gesandt hat zur Versöhnung für unsere Sünden (cf. Ev. 3, 16). 1, 7: „Wenn wir im Lichte wandeln wie auch er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft mit einander und das Blut Christi reinigt uns von aller Sünde." 2, 1 f.: Christus ist demgemäss unser ewiger Hoherpriester bei Gott für uns cf. 2, 12; 3, 5 ff. Die neuschaffende und heiligende Kraft, welche sich uns durch das Opfer Christi mitteilt, ist besonders hervorgehoben 5, 6—8: „Dieser ist es, der durch Wasser und Blut gekommen ist, Jesus Christus, nicht durch das Wasser allein, sondern durch das Wasser und durch das Blut; und der Geist gibt Zeugnis: denn der Geist ist die Wahrheit" cf. Ev. 19, 34 (Wasser ist das Sinnbild des hl. Geistes, des Geistes des Lebens, das Blut versinnbildet das neue Leben, das durch das Opfer gewonnen wird cf. Lev. 4, 11; p. 103; p. 138 ff.; Joh. 4, 10. 13 f.; 7, 37 f.

Johannes hält die Vereinigung der Menschheit mit Gott in Christus als Grundgedanken fest; darum wiederholt er ihn immer wieder und knüpft daran auch seine Ermahnungen zu einem heiligen Leben. Unsere Gemeinschaft mit dem göttlichen Lichte verlangt naturgemäss, dass wir nach diesem Lichte wandeln. 2. 4 ff.; v 4 f.: „Wer da sagt, er kenne ihn, und hält doch seine Gebote nicht, ist ein Lügner und in diesem ist die Wahrheit nicht. Wer aber sein Wort hält, in dem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollkommen und daran erkennen wir, dass wir in ihm sind." v 6: „Wer da sagt, dass er in ihm bleibe, der muss auch wandeln, wie er gewandelt hat." 3, 24; 5, 2. 3; 2 Joh. 9.

Wir sind durch Gottes Liebe in Gemeinschaft getreten mit dem Lichte und mit der Liebe und müssen daher besonders die Nächstenliebe üben. Der hl. Paulus begründet diese Forderung damit, dass er sagt, wir seien ein Leib in Christo (cf. p. 236 f.) 2, 8—10; „Wer da sagt, er sei im Lichte und hasset seinen Bruder, der ist noch bis jetzt in der Finsternis. Wer seinen Bruder liebt, der bleibt im Lichte und in ihm ist kein Ärgernis." 3, 10 ff.; v 16: „Daran haben wir die Liebe Gottes erkannt, dass er sein Leben für uns da-

hingab; auch wir müssen für die Brüder das Leben lassen.“ 4, 11 f.; v 12: „Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und seine Liebe ist in uns vollkommen.“ 4, 7. 20 f.

Das Opfer vereinigt uns mit Gott, seinem Lichte und seiner Gnade; diese Lebensgemeinschaft fordert unsere sittliche Bethätigung heraus, um uns Gott ähnlich zu machen; wir werden der göttlichen Natur teilhaftig, wir werden Kinder Gottes, sind aus Gott geboren im Gegensatz zu unserer Geburt aus dem Fleische, gemäss welcher die sinnlichen Triebe in uns herrschen (cf. den ähnlichen paulinischen Gedanken).

2, 29: Wenn ihr wisset, dass er gerecht ist, so wisset auch, dass jeder, der Gerechtigkeit übt, aus ihm geboren ist.“ 3, 1: „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, dass wir Gottes Kinder heissen und sind.“ 3, 2 f.; 3, 9 f.: „Jeder, der aus Gott geboren ist, thut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Darin erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels; jeder, der nicht gerecht ist, ist nicht aus Gott und wer seinen Bruder nicht liebt.“ 4, 4. 14; 5, 18. 19. 20; 3 Joh. 11.

c) Die Apokalypse.

α) **Vorbemerkung.**

Die geheime Offenbarung ist deshalb von besonderem Interesse für unseren Gegenstand, weil sie den Genuss Gottes im Opfer und in der Verklärung in ihrer Einheit so klar vor Augen stellt.

Aus den Bezeichnungen Christi in diesem Buche ergibt sich, dass sie ihn als Inbegriff aller Wahrheit und Vollkommenheit, mithin als das vollkommene Licht unserer Erkenntnis und als Inhalt und Ziel unserer sittlichen Bethätigung betrachtet. Damit aber fasst sie Jesus als die göttliche Person, die sich als Brot des Lebens darbieten kann.

Christus ist ὁ πρῶτος καὶ ἔσχατος (1, 17), der Lebendige (ὁ ζῶν), der gestorben ist und lebt von Ewigkeit zu Ewigkeit und die Schlüssel des Todes und der Hölle hat (1, 18). Das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende, der Erste und der

Letzte ist nach 1, 8; 21, 6; 22, 13 Gott selbst. Die Bezeichnung geht auf Is. 44, 6 zurück.

Christus ist der Heilige, der Wahre (ὁ ἅγιος, ὁ ἀληθιτός) 3, 7; sein Name ist Wort Gottes 19, 13; seinen Namen weiss nur der auf dem Pferde Sitzende allein, derselbe ist also für einen geschaffenen Verstand nicht fassbar; er ist die vollkommene Offenbarung Gottes, Princip der Schöpfung cf. 3, 14: „Das spricht der Amen, der getreue und wahrhafte Zeuge, der Anfang der Schöpfung Gottes (cf. Joh. 1, 3); 19, 11; in ihm vollzieht sich darum auch die neue Schöpfung, er ist der Erstgeborene aus den Toten 1, 5.

β) Das Lamm.

Christus wird, offenbar mit Rücksicht auf den Paschatypus, dargestellt als Lamm d. h. als Opferlamm. Der Zustand der Verklärung, in welchen er eingegangen ist, wird so als innig mit seinem Opfer verbunden, als dessen Vollendung bezeichnet. Aus der Opferhingabe an Gott durch die Liebe ist seine menschliche Natur in den Vollgenuss des göttlichen Lebens übergegangen. Ebenso ist das Lamm Spender des ewigen Lebens durch seinen blutigen Opfertod.

cf. c. 5; v 6 ff.: „Und ich sah, und siehe in Mitte vor dem Throne und den vier lebenden Wesen und in Mitte der Ältesten stand ein Lamm wie geschlachtet und hatte sieben Hörner und sieben Augen, welche die Geister Gottes sind, ausgesandt in alle Welt. Und es kam und nahm das Buch aus der Rechten dessen, der auf dem Throne sass. Und als es das Buch öffnete, fielen die vier lebenden Wesen und die vierundzwanzig Ältesten nieder vor dem Lamme und alle hatten Harfen und goldene Schalen voll Rauchwerk, welche die Gebete der Heiligen sind und sie sangen ein neues Lied und sprachen: Würdig bist du, Herr, zu nehmen das Buch und zu lösen seine Siegel; denn du bist getötet worden und hast uns Gott erkauft mit deinem Blute aus allen Stämmen, Sprachen, Völkern und Nationen und hast uns unserm Gott zu einem Königreiche und zu Priestern gemacht; und wir werden herrschen auf Erden.“ Aus dem geopferten Lamme strömt also die Fülle der Kraft (Hörner) und des Lichtes

(Augen) in die Menschheit über, um sie in göttlichem Leben zu erneuern (Priestertum) und so zur Freiheit der Kinder Gottes zu erheben (Königtum) cf. 4, 4. Christi Opferliebe hat den Egoismus überwunden und Gottes Güte und Herrlichkeit zur vollen Anerkennung gebracht durch den Sieg der Gerechten im Blute des Lammes 12, 10 f.

13, 8: Das Lamm ist geschlachtet von Anbeginn der Welt; der Wille des Logos, in dem die Welt geschaffen ist, ist von Ewigkeit her darauf gerichtet, die sündige Welt wieder zu Gott zurückzuführen dadurch, dass er sich ihr persönlich als Opferspeise darreicht.

γ) Das Opfer und die Verklärung.

Der Sieg des Messias knüpft sich an sein Opfer; 19, 11 ff.: „Und ich sah den Himmel offen und siehe, ein weisses Pferd, und der darauf sass, hiess der Treue und Wahrhaftige, der da richtet und streitet in Gerechtigkeit; seine Augen waren wie Feuerflammen und auf seinem Haupte waren viele Kronen und er hatte einen geschriebenen Namen, den Niemand kennt als er selbst, und er war angethan mit einem Kleide, das mit Blut besprengt war; und sein Name heisst: Wort Gottes.“ Ihm folgen die Scharen jener, die in seinem Opfer geläutert sind v 14: „Und die Heere, die im Himmel sind, folgten ihm nach auf weissen Pferden, bekleidet mit weissem reinem Byssus.“ cf. v 16; 1, 5. 6. 18.

Die Teilnahme an der seligen Verklärung des Lammes geht aus der sittlichen Vereinigung mit seinem Opfer hervor; die Überwindung der Sinnlichkeit durch die Liebe Gottes ist der Weg zur Aufnahme des göttlichen Lebens, der zur Verklärung in Gott emporführt.

2, 10 f.: „Ihr werdet Trübsal haben zehn Tage. Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben.“ „Wer überwindet, der soll vom zweiten Tode nicht betroffen werden.“ 3, 5. 12. 21; 6, 9. 11: „Und als er das fünfte Siegel öffnete, sah ich unter dem Altare die Seelen derjenigen, die getötet worden um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen.“ 7, 9: Die Auserwählten sind angethan mit weissen Kleidern und haben Palmzweige, das Zeichen des Sieges, in den Händen. v 13: „Diese,

mit weissen Kleidern angethan, wer sind sie und woher kommen sie?“ v 14: „Es sind die, welche aus grosser Trübsal kamen und ihre Kleider gewaschen und weiss gemacht haben im Blute des Lammes.“ v 15: „Darum sind sie vor dem Throne Gottes und dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel; der auf dem Throne sitzt wird über ihnen wohnen.“ v 16 f. schildert diese Gottesvereinigung unter dem Bilde des sinnlichen Genusses, zu dem das Lamm die Auserwählten geleitet: „Sie werden nicht mehr hungern noch dürsten, es wird nicht mehr auf sie fallen die Sonne noch irgend eine Hitze; denn das Lamm in der Mitte vor dem Throne wird sie weiden und zu den Quellen lebendigen Wassers führen; und Gott wird alle Thränen abwischen von ihren Augen.“ 14, 1: Die Auserwählten tragen den Namen des Lammes und den seines Vaters auf ihrer Stirne. vv 3. 4: Die das neue Lied singen vor dem Throne sind von der Erde erkauft. Sie haben sich mit Weibern nicht befleckt, sind Jungfrauen, und folgen dem Lamme, wohin es geht. „Sie sind erkauft aus den Menschen als Erstlinge für Gott und das Lamm.“

2, 7: Der Genuss des Lebensbaumes ist an das Opfer geknüpft: „Dem, der überwindet, will ich vom Baume des Lebens zu essen geben, der im Garten meines Gottes ist.“ v 17: „Wer überwindet, dem will ich von dem verborgenen Manna geben und will ihm einen weissen Stein geben und auf den Stein einen neuen Namen geschrieben, den Niemand kennt, als der ihn empfängt.“ 3, 19. f.: „Die ich lieb habe, die strafe und züchtige ich; so sei nun eifrig und thu Busse.“ Dieses Leiden führt uns zur Vereinigung mit Gott: „Siehe, ich stehe vor der Thüre und klopfe an. Wenn jemand meine Stimme hört und die Thüre mir öffnet, zu dem will ich eingehen und mit ihm Abendmahl halten und er mit mir.“

δ) Die vollkommene Vereinigung mit Gott: die Braut — das neue Jerusalem — die Quellen des lebendigen Wassers — der Baum des Lebens.

Das Bild vom Abendmahl 3, 20 weist unmittelbar auf die Eucharistie hin, während 2, 7. 17 an die alttestamentlichen Vorbilder derselben erinnern. Johannes hat sich in der Apokalypse

ebenso wie im Evangelium zur Darstellung der Vereinigung mit Gott ganz an die Typen gehalten, welche uns die Einsetzung Jesu vergegenwärtigt (der „Bund," das Mahl, die Früchte cf. p. 130 ff.). Die mit Gott vereinigte Menschheit ist das neue Jerusalem. Die Königsstadt auf dem Sion ist ebenso wie ihr Mittelpunkt, der Tempel, nur deshalb bedeutungsvoll, weil sie den Bund Israels mit dem Herrn repräsentiert (cf. p. 107 f.; 130 ff.). Darum sind beide dem apokalyptischen Seher Vorbild der vollkommenen Vereinigung der Menschheit mit Gott im neuen Jerusalem. Dies ist die wahre Stadt Gottes, in welcher die Wasser des ewigen Lebens fliessen und die Seligen eingehen zur Hochzeit des Lammes (Hochzeit = die Vollendung des im Opfer begonnenen Bundes Gottes mit der einzelnen Seele und der Menschheit durch die Verklärung). Es ist die Braut Christi, die Gesamtheit derjenigen, welche sich im Opfer des Lammes mit Gott vereinigen, um sein Leben in sich aufzunehmen (cf. die Bedeutung des Ehebundes p. 133 ff.). Ihm steht gegenüber die Weltmacht, das Tier, das sich dem Strahle des göttlichen Logos verschliesst, die babylonische Hure, die den wahren Bräutigam der Menschheit, Gott, nicht anerkennt, die den Abfall von Gott darstellt. Der Kampf dauert bis das Tier vollkommen überwunden und Christi Opferliebe auch in den Seinigen endgiltig gesiegt hat.

3, 12; 19, 2 f.: „Denn wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte, der gerichtet die grosse Hure, welche die Erde verderbt hat durch ihre Unzucht und gerächt das Blut seiner Knechte von ihrer Hand. Und abermals sprachen sie: Alleluja! Und ihr Rauch steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeit."

Nach der Besiegung der grossen Hure wird die Hochzeit des Lammes geschildert: „Lasset uns voll Freude frohlocken und ihm die Ehre geben; denn die Hochzeit des Lammes ist gekommen und seine Braut hat sich bereitet. Und es ward ihr gegeben, dass sie sich kleide mit glänzendem, weissem Byssus; denn der Byssus ist die Gerechtigkeit der Heiligen. Selig, die zum Hochzeitsmahle des Lammes berufen sind!" (cf. 19, 7—9).

Ebenso tiefsinnig wie eng verknüpft mit dem Abendmahlsgedanken ist 21, 2 f., wo das Bild des Ehebundes abermals wiederkehrt: „Und ich Johannes sah die heilige Stadt, das neue

Jerusalem, herabsteigen von Gott aus dem Himmel, zubereitet wie eine Braut für ihren Bräutigam geschmückt ist. Und ich hörte eine starke Stimme vom Throne, die sprach: Siehe das Zelt Gottes unter den Menschen; er wird bei ihnen wohnen; und sie werden sein Volk sein und er, Gott selbst mit ihnen wird ihr Gott sein.“ Das neue Jerusalem stellt die Vollendung des neuen Bundes sowohl bei dem Einzelnen wie bei der Gesamtheit dar; die einzelne Seele und die Menschheit ist so innig mit Gott vereinigt, dass nur Gott in ihr lebt; Gott allein wohnt in derselben. Vollkommen erfüllt ist der vorbildliche Tempel mit der geheimnisvollen Einwohnung (Schechinah) Gottes. Wahrheit ist geworden der Bund Gottes, dessen Ziel ist: Israel (des n. T.) sein Volk, er sein Gott; Gottes Herrschaft kommt auf allen Gebieten zur Anerkennung, er allein ist alles in allen.

Die Heiligkeit und Seligkeit der in den Genuss des göttlichen Lebens Eingegangenen wird weiter geschildert v 4 ff.: „Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen; der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz wird mehr sein; denn das Erste ist vergangen. Und es sprach, der auf dem Throne sass: „Siehe, ich mache alles neu.“ „Und er sprach zu mir: Es ist geschehen; ich bin das A und das Ω, der Anfang und das Ende. Dem Dürstenden will ich geben von der Quelle lebendigen Wassers umsonst. Wer überwindet, wird dieses erhalten und ich will ihm Gott sein und er wird mir Sohn sein.“ vv 9—11: „Komm, ich will dir die Braut zeigen, die Braut des Lammes. Und er führte mich im Geiste auf einen grossen, hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, welche von Gott aus dem Himmel herabstieg; sie hatte die Klarheit Gottes und ihr Licht war gleich einem köstlichen Stein wie Jaspisstein wie Crystall.“ Es folgt nun eine Schilderung der Herrlichkeit, mit welcher das neue Jerusalem, die ganz vom Lichte des Logos durchleuchtete heilige Gemeinde, ausgestattet ist. Das Schauen Gottes ist nicht mehr durch Sinnbilder verschleiert wie es auf Erden bei dem Genusse Gottes im Sakrament oder in den Vorbildern der Fall ist, sondern es ist ein unmittelbares v 22 f.: „Einen Tempel sah ich nicht darin; denn ihr Tempel ist

der Herr, der allmächtige Gott und das Lamm. Und die Stadt bedarf weder der Sonne und des Mondes, dass sie leuchten in ihr; denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm." Die Völker werden in ihrem Lichte wandeln (v 24), Nacht wird nicht daselbst sein (v 25). cf. 22, 5.

Die Seligkeit wird als uneingeschränkter Genuss des göttlichen Lebens, dessen Quelle das Lamm ist, dargestellt 22, 1 f.: „Und er zeigte mir einen Strom lebendigen Wassers, glänzend wie Crystall, der vom Throne Gottes und des Lammes hervorkam. In der Mitte derselben und auf beiden Seiten des Stromes war der Baum der Lebens, der zwölf Früchte trägt, jeden Monat seine Frucht und die Blätter des Baumes dienten zur Gesundheit der Völker."

Das Paradies mit dem Baum des ewigen Lebens in seiner Mitte, das die Sünde verscherzt, ist durch Christi Opfer wieder in seiner ganzen Herrlichkeit hergestellt worden. Am Kreuzesbaum wächst auf Erden das Brot des Lebens; die Quellen des Lebens, zu denen Christus die Verklärten führt, hat er eröffnet dadurch, dass er sein Blut am letzten Abende seines Lebens den Seinigen darreichte. Darum ruft der Apokalyptiker den auf Erden ringenden Pilgern tröstend zu: „Selig die ihre Kleider im Blute des Lammes waschen, dass sie Macht erhalten zum Baume des Lebens, und durch die Thore eingehen in die Stadt" (22, 14). Der Sehnsucht, der noch von Gottes Anschauung zurückgehaltenen Seele gibt er Ausdruck, wenn er den Geist und die Braut sprechen lässt (v 17): „Komm! Und wer es hört, der spreche: Komm!" Aber die bräutliche Seele fühlt auch schon die Wonne, welche in der Vereinigung mit Christus liegt: „Und wen dürstet, der komme; und wer will, der nehme Wasser des Lebens umsonst."


Paul Scheiner's
Buchdruckerei
Würzburg.